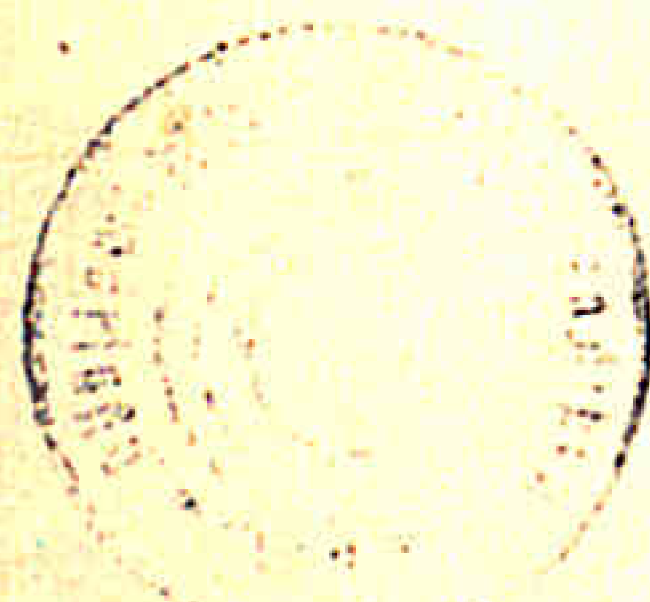
١٦٧

من كتب خادم العلوم وطالب المعالي والعلى محمد على زاده
السيد عبد الباقي ابن المرحوم الفاضل الشيخ محمد علي
كان الله لهم وغفر لهم وأحسن اليهم آمين

شرح المنار المسمى بتعليق الانوار
للعلامة زين بن نجيم الحنفي
تملكه الحقير وحدتي


حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
عفي عنه



الحمد لله الذي نور منار الشرع بالقران العظيم ۰ وحققه
ونقحه بالسنة الشريفة وحرره ۰ ووضحه بالمجتهدين واصّله
وقومه من بين الاديان وفضله ۰ والصلاة والسلام على من
خصه الله تعالى باعظم الكمالات وشرفه وعلى اله وصحبه ما اثنى
عبد على مولاه وعظمه **وبعد** فهذا شرح الفقه على المنار
في اصول الفقه شرعت فيه حين اقرأته بالجامع الازهر درسا
بدرس سنة خمس وستين وتسعماية بحل الفاظه وتبيين معانيه
معرضا فيه عن التطويل والاسهاب مقتصرا فيه غالبا على كلام
جماعة من محققي المتأخرين من اصحابنا كصدر الشريعة وسعد
الدين التفتازاني وابن الهمام والاكمل مبينا للاصح المعتمد
مفصحا عن ما هو التحقيق والاوجه وسميته بمشكاة الانوار في اصول

المنار راجيا من الله تعالى القبول انه تعالى خير مأمول هذا وقد
كنت اختصرت تحرير الاصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام
وسميته لب الاصول وهو حسبي ونعم الوكيل
بسم الله الرحمن الرحيم **الحمد** هو
الثنا باللسان على الجميل والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب
الانعام سوا كان ذكرا باللسان واعتقادا بالجنان وعملا
بالاركان فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعم النعمة
وغيرها ومورد الشكر يعم اللسان وغيره ومتعلقه يكون
النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد
والشكر بالعكس ومن هنا تحقق تصادقهما في الثنا باللسان
في مقابلة الاحسان وتفارقهما في صدق الحمد فقط على الوصف
بالعلم والشجاعة وصدق الشكر فقط على الثنا بالجنان في مقابلة
الاحسان كذا في المطول ولم يقيد الجميل بالاختياري نظرا الى ان
المدح والحمد اخوان ومن قيد به اخرج به المدح فان الثنا باللسان
على الجميل مطلقا هو المدح والتعريف فيه للجنس ومعناه
الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو او للاستغراق اذ
الحمد في الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بواسطة او
بغيرها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله ذكره البيضاوي واختار
الاول في الكشاف بنا على انه المتبادر الى الفهم الشايع في الاستعمال

لاسيما في المصادر وعند حذف زوائده او لاستغراق او على ان اللام
لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون
ثمة استغراق كذا في المطول لله اسم للذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق او للرازق او نحوهما
مما يوهم باختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف
الذي هدانا تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات
تنبيها على استحقاقه الذاتي والوصفي والهداية دلالة بلطف
وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها عدّ لكنها تنحصر في
اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء
الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة والثاني
نصب الدلايل الفارقة بين الحق والباطل والثالثة ارسال
الرسل وانزال الكتب والرابعة ان يكشف عن قلوبهم السراير
ويريهم الاشيا كما هي ذكره البيضاوي الى الصراط المستقيم
طريق الحق وقيل ملة الاسلام والمستقيم المستوي وقد جعل على
الاصل فهو تعدية هدى باللام او الى وخولف الاصل في الفاتحة
كما لا يخفى والصلاة على من اختص بالخلق العظيم دعا للشارع
صلى الله عليه وسلم الناصب للادلة تلو الثنا على الله تعالى
لما ان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل
الى النعم الدايمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة

والسلام

٧

اختصاصها

السجية

والسلام وفي ترك التصريح باسمه تنويه بشانه وتنبيه به على ان
بالكمالات امر جلي لا يخفى على احد والخلق بضم اللام وسكونها
والطبع كذا في الصحاح وذكر القرطبي في تفسير الخلق في اللغة
هو ما ياخذ الانسان به نفسه من الادب لانه يصير كالخلقة فيه
فاما ما طبع عليه من الادب فهو الخيم وهو بالكسر السجية ٥ ٥
والطبيعة لا واحد له من لفظه فيكون الخلق الطبع المتكلف
والخيم الطبع الغريزي انتهى ووصفه بالعظم اتباعا لقوله تعالى
وانك لعلى خلق عظيم واصح الاقوال في تفسيره ما ذكرته عايشة
رضي الله عنها كما رواه مسلم كان خلقه القرآن ذكره القرطبي يعني
تادبه باداب القرآن وحاصله تخليته من كل عيب بها وتحليته
بمحاسنها ومكارمها وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم
دعا لمن عاون الشارع في تنفيذ الاحكام وتبليغها الى العباد اي
وعلى اهل بيته او كل من تبعه من المتقين الى يوم القيامة والظاهر
ارادة الثاني هنا لتدخل الصحابة وصحح في شرح المنظومة انهم
من حرمت عليهم الصدقة واصله اهل بدليل اهيل خص استعماله
في الاشراف ومن له خطر وعن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا يقول
اهل واهيل وال واويل والدين الشريعة وقيل الطاعة وقيل
الجزا والمناسب هنا الاول فهو والشريعة والايمان والاسلام
والملة واحد بالحقيقة والاختلاف بالاعتبار وقد عرفوه بانه

وضع النهي سائق له وبا العقول باختيارهم المحمود الي الخير بالذات وتمام تعريفه في التقرير للاكمل وهو معني الايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به محمد صلي الله عليه وسلم عن الله تعالي فيما علم مجيئه به ضرورة واطلاقه علي دين المجوس ومن لا كتاب له بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض وما شانه ذلك لا يكون متواطيا واعلم ان اللفظ ومفهومه اما ان يتحدا او يتعددا او يتحد الاسم ويختلف مسماه او بالعكس فالاول اما ان يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل او بالقوة فهو الكلي او لا يصح وهو الجزئي الحقيقي والكلي ان تساوي صدقه علي ما تحته فمتواطي كالانسان وان اختلف بشدة وضعف او تقدم او تاخر فمشكك كالموجود والابيض والثاني المتباينة كالانسان والفرس والثالث ان وضع للكل وضعا اولا فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض ولم يتباين كالاسود علي الاسود علما وصفة فان مدلوله في العلمية الذات وفي الاشتقاق الذات مع الصفة فالمدلول في العلم جزء المدلول في المشتق ومدلوله مشتقا صفة لمدلول العلم وان وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله في الموضوع حقيقة وفي غيره مجاز والرابع المترادفة كالانسان والبشر كذا في البديع والفرق بين المترادفين والمتساويين ان في الاول المفهوم

واحد

الفرق بين المترادفين وبين المتساويين

واحد وفي الثاني مختلف وما صدقهما واحد كالناطق والضاحك اليه اشار في التحرير والتقويم من قومت الشي فهو قويم اي مستقيم وفي ذكر الصراط والدين براعة استهلال وهي ذكر شي في افتتاح الكلام يدل علي ان مقصوده في اي فن من الفنون ذكره العيني

براعة الاستهلال

اعلم انه من حاول علما فعليه ان يتصوره بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون علي بصيرة في طلبه فاصول الفقه علما العلم بالقواعد التي يتوصل بمعرفتها الي استنباط الفقه ويقال علي القواعد نفسها لان اسم كل علم يصح ان يقال للادراك والمتعلقات وكذا القضية والقاعدة وهي قضية كلية كبرى لسهولة الحصول لانتظامها عن محسوس هكذا الامر والامر للوجوب والفقه التصديق بالاحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها وهو بمعني الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين وقولهم وقولهم التفصيلية تصريح بلازم واخراج علم الخلاف به غلط كما افاده في التحرير وذكر الاكمل في شرح مختصر ابن الحاجب ان العلمية تنافي التعريف اذ لا يجوز ان يقال زيد من حيث انه علم لفلان معرفه معرف بكذا وكذا فان التعريف للكليات وان كونه موضوعا لنوع من العلم ينافي العلمية لان النوع كلي والعلم لا يكون الا الجزئي الحقيقي انتهي وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم باحواله الي قدرة اثبات الاحكام لافعال المكلفين

اخذا من تحصيله وتمامه في التحرير وغايته معرفة الاحكام الشرعية
كذا قالوا وتعقبهم الاكمل بان التحقيق انها معرفة استنباط
الاحكام واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية من
جهة تصورها لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البديع وغيره وتعقبهم
الاكمل بانه لا حاجة له الى علم الكلام لان المستمد المجتهد فقط والا فانها
حاصل له وان **اصول الشرع** اي ادلة المشروع فالاصول
الادلة وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي كذا
في البديع والشرع وان جاز ان يكون علما لهذا الدين وان يكون
بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب
لان معنى المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف
اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار
كونه دليلا عليها واصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند
كذا في التلويح وذكر في حاشية العضد بعد ولهذا جزمنا بان
الشرع في قولهم اصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد
هذا الاختصاص انتهى وصرح الهندي في شرح المغني بان الراجح
لان المتبادر من اضافة الاصول الى شيء ان يكون ذلك الشيء فرعه
وجزم به المصنف في شرحه ان المعنى اصول الاحكام المشروعة
وذكر في الكشف الكبير ان المشروع يتناول العلل والاسباب
والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن

المعلوم

المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع
الادلة التي تثبت بها المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد
يثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر
فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة انتهى
ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع اي ثم السنة ثم الاجماع لان
الكتاب حجة من كل وجه والسنة حجيتها ثابتة به والاجماع بهما **والا**
الرابع القياس اطلقه فانصرف الى الشرعي لانه عند الاطلاق ينصرف
اليه فخرج القياس العقلي ومن قيده بالمستنبط من الثلاثة
اشار به الى فرعيته وافرده بالذكر لانحطاط رتبته لانه اصل
بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة او لان الاصل فيه الظن
والقطع لعارض وامر الثلاثة على العكس ولا يرد على الانحصار
في الاربعة شريعة من قبلنا لانها تابعة للكتاب والسنة ولا آثار
الصحابة لانها تابعة للسنة ولا التعامل لانه تابع للاجماع ولا
التحري واستصحاب الحال لانهما تابعان للقياس **اما الكتاب**
اي السابق وهو في اللغة اسم للمكتوب فهو من الاسماء المشبهة
بالصفات كالامام وليس بصفة غلب في عرف الشرع على ما ذكره
كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه فهو علم بالغلبة مقارنا
لال لا كما زعم الشارح من ان اللام فيه للعهد **فالقرآن** في اللغة
مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من

صل

كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر
من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعله تفسيرا له وبا في الكلام تعريف
للقرآن وتمييز له كما يثبت لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر
المحدود في الحد ولا ان القرآن مقصود بمعنى المقروء ليتحمل كلام
الله وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم
وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح واختار في التحرير ان تعريف
الكتاب بالقرآن لفظي ثم هو يطلق على الكلام الازلي وهي صفة
قديمة منافية للسكوت والافة ليست من جنس الحروف والاصوات
لا تختلف للامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال
الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة ويطلق
على الكلام اللفظي الحادث المولف من الاصوات والحروف القائمة
بمحالها على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام
لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي
جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم ولم
يكتف في تمييزه بمجرد ذكر النقل لان التعريف لا بد وان يساوي المعرف
فذكر باقي القيود لتحصل المساواة **المنزل على الرسول** اي على
رسولنا تخرج لسائر الكتب السماوية والاحاديث القدسية
وفي تهذيب الاسماء واللغات للنووي عن الشافعي انه يكره ان يقول
قال الرسول بدون اضافة ولم ار في كلام ائمتنا **المكتوب**

في

في المصاحف تخرج لما نسخت تلاوته سواء بقي حكمه اولا والصحف في
اللغة ما جمع فيه الصحائف مطلقا وفي العرف ما جمع فيه صحائف
القرآن قال في التحرير وهذا التعريف اسم للحجة القطعية الآن فلا دور
انتهى وبهذا يندفع ايضا ما اورد من لزوم الدور فيما بعد فان
النقل البتة لا يتصور الا بتصور المنقول **المنقول عنه نقلا متواترا** بعده
بلا شبهة يخرج للمشهور والشاذ ولم يخرجا بما قبله لان اللام في
المصاحف للجنس لا بطلت معنى الجمعية ولا يقال لم يوجد النقل متواترا
في حقه وحق من سمع منه لانا نقول شرطيته لثبوته في حقنا لا
في نفس الامر وعن اشتراطه فيما لم يتواتر نفي القرآنية قطعا
كالقراءة الشاذة فالاتفاق على عدم الاكتفاء بها في الصلاة
وفي اصول شمس الائمة ان الصلاة تفسد بها والمذكور في الفروع
عدم الفساد مطلقا فيحمل الاول على ما اذا كان قصة والثاني
على ما اذا كان ذكرا وهو اولى من القول ببطلان اطلاقهم
كما وقع في التحرير وهي حجة ظنية عندنا لانها منقول عدل عن
النبي صلى الله عليه وسلم والخطا في قرآنيته لا في خبريته واتفقا
الاخص لا ينفي الاعم وقد اختلف في البسملة والحق انها من القرآن
لكن لم يكفر جاحدها مع انكاره القطعي للشبهة القوية بحيث
يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال
فهو قرآن لتواترها في محله ولا كفر لعدم تواتر كونها في الاول

بل

قرآنا والحاصل ان الموجب لتكفير جاحده انكاره ما تواتر في محله
وما تواتر كونه قرآنا والمعتبر في اثبات القرآنية الاول فقط
ثم اعلم ان القرآن لا باعتبار كونه حجة في حقنا كلام منزل
عربي للاعجاز بجملة خاصة وان كلا من الكتاب والقرآن يطلق
عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه
من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية لا لمجموع القرآن
لكن اذا اطلق علما بالغلبة يراد به مجموع اللفظ المذكور
المحتج بابعاضه وان اطلق مرادا بلامه الجنس فمعناه القدر
المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه وهو ما دل على المعنى
فيتناول الحروف المعاني ولذا صححوا عنها فاندفع ما في التلويح
من انه ان بني على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن
ولا يسمى قرآنا في الشرع واعلم انه قد اختلف في تكفير من
انكر المعوذتين مع القطع بقرآنيتهما وما عن ابن مسعود من
انكارهما لم يصح وان ثبت خلو مصحفه لم يلزم انكاره لجواز
لغاية ظهورهما او لان السنة عنده ان لا يكتب منه الا ما امر
عليه الصلاة والسلام بكتبه ولم يسمعه واختار في الفتاوى
البزازية تكفير منكرهما للاجماع على كونهما منه ومما يتعلق بهذا
البحث من الفروع ان من قال بخلق القرآن يكفر واختار
في البزازية عدمه لاحتمال ارادة المقروء بالسنتنا وهو

مخلوق بل الظاهر ارادته وان من قرا القرآن على الدف والقضيب
يكفر وكذا من ادخل اية منه في المزاح وان القرآن يخرج عن
كونه قرآنا بالقصد فلا يحل للجنب على قصد الثناء والدعاء وفي
الظهيرية لو حلف لا يقرا القرآن فقرا الفاتحة على قصد
الثناء والدعاء لا يحنث ولا يحنث بالبسملة الا ان ينوي التي في
سورة النمل **وهو اسم للنظم والمعنى** اي القرآن الدال على المعنى
لان كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا المجموع
اللفظ والمعنى واختار النظم هنا لان القرآن عبارة عن الكلمات
المترتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتاخير
ما بقي القرآن قرآنا ولا يضر اطلاقه على الشعر لان حقيقته
جمع اللولو في السلك بحسن الترتيب ومنه نظم الشعر ففيه
تشبيه الكلمات بالدرر وا للفظ حقيقة الرمي ومنه اللفظ
بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واختار في التعريف
الخاص ونحوه اللفظ لان الموصوف به المفرد منه دون النظم
المركب واشار المولف الى رد قول من زعم ان المعنى المجرد
قرآن على قول الامام اخذا من تجويز القراءة بالفارسية
في الصلاة لانه انما رخص في اسقاط لزوم النظم لان مبناه
على التوسع والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة وغير
العربي وان لم يكن منزلا مكتوبا منقولا لكن اقامه مقام

العربي نقد نزاد اختلف في سقوطه رخصة ابي حنيفة اسقاط
ام رخصة فذهب في الكشف الكبير الي الاول وتعقبه الاتقاني
في الاصول لانه لو كان كذلك لم يكن الاصل مشروعا كالاتمام في
السفر فالحق الثاني كالافطار للمسافر في رمضان وجوابه انه
لم يجعل اسقاط النظم رخصة وانما جعل اسقاط لزومه وبين
الرخصة واللزوم ما ذكر كما لا يخفي ولا يرد عليه قوله تعالي وانه
لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين علي قلبك لتكون من
المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين لجواز تعلقه
بالمنذرين كما يجوز تعلقه بنزل تمامه في التقرير للاكمل ومع
ذلك فالاصح رجوع الامام عنه الي قولهما انه لا تجوز القراءة
بغير العربي بغيرها للقادر لان المامور به قراءة مسمي القرآن
وهو وان كان الاسم مشتركا بين الكلي والشخصي لا تحقق الكلي فيما
في الخارج وقولهم النظم ركن زائد لا يفيد بعد دخوله
ومقتضي كون النظم داخلا ان يكون العاجز عنه كالامي
فلو قرا بالفارسية فصحة فسدت لا ذكرا قال في التحرير انه
الاوجه مع اتفاقهم علي الجواز لها للعاجز مطلقا ودل كلام
المصنف انه لا يشتمل علي ما لا معني له واما التاكيد كتحفة واحد
نكثير وابدا فابد فقريب واما الحروف المقطعة فمن المتشابه
وبه خلاف سياتي والخلاف في ان معناه هل يعلم اولا فالالام

عدم

اعلم ان الافتتاح بالفارسية والقراءة بها في الصلاة
والتسمية بها علي الذبح جائز عند ابي حنيفة سواء كان
قادرا علي العربية او لم يحسن وقال ابو يوسف ومحمد
يحسن العربية لا يجوز الا في الذبح وان لم يحسن
اجاز في الجميع ورويا ان ابا حنيفة رجع
الي قولهما وعليه الاعتماد لشدة الاختلاف في جواز الاجتزاء
وذلك واشتهر عن ابي حنيفة خلافا لهما
بالفارسية عنه كذا في البداية
وفيه ...

عدم العلم بمعناه لا عدم معناه كما افاده في التحرير **وانما تعرف**
احكام الشرع اي الشارع وللحكم اطلاقات فيطلق في العرف
علي اسناد امر الي آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي
اصطلاح الاصول علي خطاب الله تعالي المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق علي ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة ويسمي تصديقا وفي اصطلاح
الفقهاء علي وصف الفعل سواء كان اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
او لم يكن كالنافذ واللازم والموقوف وغير اللازم كالوقف
عند الامام كما في التحرير وهو اولي مما في التنقيح من انه عندهم
يطلق علي ما يثبت بالخطاب وذكر المولي سعد الدين في حاشية
العضد عن المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال
ممنوع اذ لا معني عندنا لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه منقولا
فيه لو فعلته عاقبتك لحكم الله تعالي هو قوله والفعل متعلق
القول وليس لمتعلق القول من الفعل صفة والا لحصل للمعدوم
صفة ثبوتية لكونه مذكورا او مخبرا عنه ومسمي بالاسم المخصوص
انتهي فالحكم المذكور في تعريف الفقه بالمعني العرفي عند
المحققين وهو النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها
تصديق كما اختاره في التلويح وقد تكلف صدر الشريعة
فجوز ان يراد به الحكم الاصولي وهو بعيد والحكم المذكور

فيه رفعنا الحرج عن فعله ولا معني
لكونه حراما الا كونه متعلقا لقوله

منافي قوله احكام الشرع بالمعنى الفقهي وبه خرج القصص والامثال
والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها وهي وان
تعلق بها احكام من وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة
وحرمة القراءة على الجنب فهي احكام تعلقت بالجميع ولم تثبت
معرفتها بالجميع وانما تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة
كما في الكشف **معرفة اقسامهما** اي النظم والمعنى ردا لما على
من زعم ان المعنى المجرد قرآن عنده **وذلك** اي اقسامهما على
تاويل المذكور والا فالاصل وتلك **اربعة** لان اللفظ الدال
على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة
عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار
وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو
الثالث وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور
والخفاء فهو الثاني والا فهو الرابع والجميع اقسام النظم
بالنسبة الى المعنى كما صرح به في التوضيح اخذا بالحاصل
وميلا الى الضبط لا كما اختاره بعضهم من ان الثلاثة الاول
اقسام النظم والرابع اقسام المعنى **الاول في وجوه النظم**
اي في جهات النظم اي اعتباراته **صيغة ولغة** اي هيئة
ومادة لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة

هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة
انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى
المخصوص عين هيئته بازاء معنى المعنى فاللفظ لا يدل على معناه
الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ والاقرب
ما في التنقيح من ان هذا القسم باعتبار وضعه للمعنى وقدم
الصيغة على المادة مع تاخرها عنها في الوجود كما علم ان اكثر الحقائق
دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام
الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن ذكر الوضع كما ذكره
خسرو في حاشية التلويح والوضع اعم من الشرعي واللغوي كما لا
يخفى **وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول** لانه ان دل
على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح
البعض على البعض فهو المؤول والا فالمشترك وقد اسقط المحققون
الاول من درجة الاعتبار لانه ولو كان من المشترك ليس باعتبار
الوضع بل عن رفع اجمال ظني فهي ثلاثة كما في التحرير واختار
منصور القاآني ان الترجيح وعدمه انما يكون بالاستعمال
وكلاهما قبله وجعلها في التوضيح اربعة باسقاط المؤول وادرج
الجمع المنكر بناء على ما اختاره من انه واسطة بين الخاص والعام
والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر

والنص والمفسر والمحكم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح
والظاهر انها في الكل بمعنى الاعتبارات كما ذكره خسرو والبيان
اظهار المعنى او ظهوره للسامع وقدم التقسيم باعتبار ظهور
المعنى وخفايه على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى
ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى
والاول مقدم على الثاني ثم الاستعمال مرتب عليهما حتى كانه
لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه كذا في التلويح
وبه اندفع ما في التوضيح من ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى
وخفائه ولهذا قدمه في التنقيح على قسم البيان وانما كان اربعة
ايضا لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان
احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا
فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه
الاربعة اربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة فهو
الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان
كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه والمراد
بالمقابلة ان يكون موجبها مخالفا لموجب الاقسام الاول
وليست من قسم البيان لان البيان هو الاظهار وازالة
الخفاء فلا يتناولها اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلذا لم يجعل

قسم

قسم البيان ثمانية ولا يلزم ان تكون اقسام النظم والمعنى خمسة
اذ ذكرها هنا وقع تبعا كذا ذكره الهندي والثاني في وجوه استعمال
ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة وان في غيره لعلاقة فمجاز
فكل منهما ان ظهر مراده فصريح والا فكناية ومن حذف ذكر
العلاقة ورد عليه الهزل والرابع في معرفة وجوه الوقوف
على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد
المتكلم ومعاني الكلام بان يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة
او غيرهما فان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب
ونقله ثانيا على المعنى الوضعي ومجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم
واستعماله فاشار بقوله على المراد الى هذا القسم وبقوله والمعاني
الى الاولين كذا في الكشف والحاصل ان هذا القسم باحث
عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كما في التنقيح وهي اربعة
ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له
فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه
بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والاستدلال طلب
الدلالة وهو وان كان صفة للمستدل وليس من اقسام
الكتاب لكن لما لم تعد الاقسام بدونه عد منها كما سياتي

في محله والعبارة مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل
وكذا الثلاثة بمعنى المعبر والمشير والدال والمقتضي ليكون
من اقسام النظم كما اشار اليه الهندي ومعناه الدال بطريق
العبارة الى آخره وهو اقرب ولذا اقتصر عليه في التلويح والمراد
من النص هنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر
كما سيتضح في محله وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس
يشمل الكل وهو رابعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع
اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم
اختص بكذا او كالعام من العموم وترتيبها ليقدم الراجح على
المرجوح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اي حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين او ما يفهم منها
لغويا كان او شرعيا واحكامها اي الآثار الثابتة بها من كون
الحكم قطعيا او ظنيا ووجه الضبط في الاربعة ان معرفة النصوص
اما ان تكون من جهة ما دخل في النظم او لا والاول اما ان يكون
مقصودا بالذات او وسيلة اليه فالثاني معرفة الاشتقاق
والاول معرفة المعاني لغوية وشرعية وعرفية والثاني اما
ان يكون باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول قوته في رتبة
الدليل من حيث كونه مبينا للغرض اي الوجوب او غيره راجحا
او مرجوحا والثاني الاحكام الثابتة بحسب تلك القوة كذا

في التقرير

في التقرير وهذا وما قبله وجه ضبط والعمدة في الكل الاستقرا
كذا في التلويح وهذا مستفيد من قوله يشمل الكل ان الاقسام
ثمانون من ضرب العشرين في الاربعة وهي تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة لا اقسام حقيقية ليلزم التباين والاختلاف
بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم على
انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات
والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون
مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث
الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني كذا في التلويح
وذكر القاآني في شرح المغني ان المراد من الاقسام التقسيمات
لان قسيم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه الاقسام
يجتمع بعضها مع بعض وذكر الهندي عن بعض المحققين ان الاقسام
في الحقيقة تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين قسما واطال
في تقريره وحاصله ان القسم الثالث اعني قسم الاستعمال
يكون في كل قسم من الاثني عشر التي قبله فتكون ثمانية واربعين
ثم القسم الرابع يكون في كل من الثمانية والاربعين فتبلغ
مائة واثنين وتسعين ثم القسم الخامس يكون في كل من المائة
واثنين وتسعين فتبلغ ما ذكرناه وفي التوضيح لا تنافي بين
العام والمشترك كالعيون كما ذكرناه لكن بين العام والخاص

تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما من جهتين
فاعتبر معاني البواقي انتهى وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص
من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه **اما الخاص فكل لفظ**
وهو في الاصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد به
هنا كما استعمل القول بمعنى المقول وهذا كما يقال الدينار ضرب
الامير اي مضروبه وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم
كان او من حروف المعاني وعلى اكثر منه مفيدا كان او لا كالقول
والكلام لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام
واشتهر الكلام لغة في المركب من حرفين فصاعدا واللفظ خاص
بما يخرج من الفم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله
كذا في شرح الرضي واحترز به عن غير اللفظ **وضع لمعنى**
احتراز عن المحرف والمهمل وما دل طبعا او عقلا والمقصود من
قولهم وضع اللفظ جعله اولا لمعنى من المعاني مع قصد ان يصير
مواطئا عليه بين قوم فلا يقال اذا استعملت اللفظ بعد وضعه
في المعنى الاول انك واضعه اذ ليس جعلا اولا بل لو جعلت اللفظ
الموضوع لمعنى آخر مع قصد التواطئ قيل انك واضعه كما اذا سميت
بزيد رجلا ولا يقال لكل لفظة بدرت من شخص لمعنى انها
موضوعة له من دون اقتران قصد التواطئ بها وبمحرفات
العوام على هذا ليست الفاظا موضوعة لعدم قصد المحرف

الاول

الاول الى التواطئ وعلى ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجا الى قوله لمعنى
لان الوضع لا يكون الا لمعنى اما ان يعتبر الوضع بصوغ لفظ مهملا
كان او لا مع قصد التواطئ اولا فيحتاج الى قوله لمعنى لكن ذلك
على خلاف المشهور من اصطلاحهم ومعنى اللفظ ما يعنى به اي
يراد بمعنى المفعول كذا في الرضي واذا كان المعنى مدلول
اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات وبه
خرج ما وضع لمعنيين فاكثر وهو المشترك **معلوم** مخرج للمؤول
لان معناه غير معلوم يقينا كما ذكره الاتقاني واختلف في اخراج
المجمل فقيل نعم نظرا الى ان معناه غير معلوم للسامع وقيل لا لان
معناه معلوم للواضع وصحح في الكشف الاول لان حكم الخاص انه
لا يحتمل البيان لكونه بينا والمجمل لا يعرف الا بالبيان **على الانفراد**
مخرج للعام فانه وضع لمعنى واحد معلوم لكن على وجه الاشتر ك
بين الافراد والمراد بقوله على الانفراد ان لا يكون لذلك المعنى
الواحد افراد سواء كان له اجزاء او لم يكن فيدخل التثنية كما
في التلويح واسم العدد تحت الخاص كالمائة فان الواضع وضعه
لمجموع وحدان الكثير من حيث المجموع فيكون كل من الوحدان
جزءا من اجزائه فيكون موضوعا للواحد بالنوع كالرجل والفرس
بخلاف العام فانه موضوع لامر يشترك فيه وحدان الكثير
فيكون كل من الوحدان جزئيا من جزئياته وبخلاف المشترك

فان كلا من الوحدان نفس الوضوع له كما في التلويح لكن ظاهر
ما في التوضيح والتلويح والعضد ان العدد موضوع لكثير كالعام
فالمسمى متعدد فيهما لكن الاول محصور والثاني لا وكل منهما بوضع
واحد بخلاف المشترك فانه متعدد الوضع فالحق في تعريف
الخاص انه ما وضع لواحد او متعدد محصور ليشمل اسماء الاعداد
ولذا قال في التحرير اللفظ ان كان مسماه متحدا ولو بالنوع
او متعددا مدلولا على الخصوص كميته بدفا الخاص فدخل المطلق
والعدد والامر والنهي انتهي ولهذا ظهر ان تعريف البديع
قاصر وهو ما دل على مسمى واحد وكذا ما في التقويم من انه
ما دل على الواحد بذاته ومعناه والمراد بالمحصور ان يكون
في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين وبغير المحصور عدمه
وبهذا ظهر الفرق بين العدد والسموات فهي وان كانت محصورة
لكن لا بحسب دلالة اللفظ والمراد بالوضع للكثير بحسب الاجزا
ان تكون الاجزا متفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب
جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم بخلاف اجزا
زيد فانها غير متفقة في الاسم واعلم ان كلمة كل لا تناسب
التعريف قال في القطب في بحث الجزئي لفظة كل انما هي للافراد
والتعريف بالافراد للبس بجايز انتهي ولذا اعترض المحقق
الرضي على ابن الحاجب في ذكرها في حد التابع بان المطلوب

في الحد

في الحد بيان ماهية الشي لا قصد حصر جميع مفرداته انتهي وجواب
الكشف بان المشايخ لا يلتفتون الى مثل هذه التكلفات فقصور
وجواب الهندي بان المطلوب في تعريف الاشيآء بحسب
الاصطلاح تطبيق الافراد ممنوع والحق انه تساهل وهو اما ان
يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان
ورجل وزيد اي الخاص اما ان يكون خاص الجنس الى اخره
فالخصوص بمعنى الخاص او الضمير عايد الى الخصوص المستفاد من
الخاص والجنس عند المناطقة كلي مقول على كثيرين مختلفين
بالحقايق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان
والفرس والنوع كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون
الحقيقة في جواب ما هو كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو
والفقهاء لما كان نظرهم في الاحكام جعلوا اللفظ المشتمل على
على كثيرين متفاوتين في الاحكام جنسا خاصا كانسان فانه
مشتمل على الرجل والمراة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من
اشترى عبدا وظهر انه امة او عكسه لم ينعقد البيع واختص
الرجل بالنبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص
وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كرجل
وفرس واما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض وقد
مثل في التوضيح بالمثالين المذكورين للاشارة الى ان النوع

في عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس وقد لا يكون كالرجل كما في التلويح وجعلوا اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عيناً خاصاً كزيد وانما اخره مع كونه اولى بهذا الاسم من غيره تقديماً للكل لانه جزء الجزئي فان الجزئي وهو زيد انسان ذكر وكان الانسان جزءه وقيد بتنكير انسان ورجل لانهما انما يكونان من قبيل الخاص اذا كانا منكرين او معرفين لا للاستغراق اذ لو كانا معرفين للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندي **وحكمه** اي والمستفاد منه من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة **ان يتناول المخصوص قطعاً** اي تناوله لمدلوله على وجه تنقطع ارادة غير مدلوله عنه والقطع يطلق على نفي الاحتمال اصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد هنا الاعم اذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعياً بالمعنى الاول ولان احتمال المجاز قائم وبهذا سقط ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم وقد حكي خلاف في افادته القطع فعند ابي زيد ومتابعيه يفيد خلافاً لمشايخ سمرقند ودفع الخلاف القاآني بان من اثبته اراد المعنى الاعم ومن نفاه

اراد

اراد المعنى الاخص والقطع بالمعنى الاخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الاعم يسمى علم الطمانينة كذا في التوضيح **ولا يحتمل البيان** اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير والتقرير وكانه نتيجة الاول اي فلا يحتمل البيان **لكونه بيناً** لان البيان لاثبات الظهور وازالة الخفا وكل موجود ليس بمصادرة لان المدعي عدم احتماله وهو غير كونه بيناً في نفسه **فلا يجوز الحاق التعديل** اي الطمانينة في الركوع والسجود قدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد في الصحيحين للاعرابي الذي تركها من قوله ارجع فصل فانك لم تصل ثلاثاً واسمه خلاد بن رافع كما في فتح القدير **بامر الركوع والسجود** وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا **على سبيل الفرض** كما ذهب اليه الشافعي لان الركوع والسجود خا[صان] ولا اجمال فيهما ليفتقر الى البيان ومسماهما يتحقق بمجرد الانحنا ووضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه مع الاستقبال والطمانينة دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب ان لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد والا كان نسخاً للاطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع ان الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله في آخر الحديث وما انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك كما رواه ابو داود وغيره لانه سماه صلاة والباطلة ليست صلاة او لانه وصفها بالنقص

وانما لم اذكر ابا يوسف مع الشافعي كما في الشروح لانهم وان نقلوا
عنه الفرض يتعين حمله على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع
الخلاف كما في فتح القدير لان ابا يوسف موافق لهما في الاصول
قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاقها بها لا على سبيل الفرض
جايز واختلف فيها فروى الكرخي انها واجبة وروى الجرجاني
انها سنة ورجح الاول في فتح القدير لان المجاز حينئذ في قوله
لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب
وقد سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز وعن
السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة الى اخره ورجح الثاني
في التحرير بان تركه عليه الصلاة والسلام المسيء يرجح ترجيح الجرجاني
الاستنان وقيد بالاعتدال فيهما لان الاعتدال في القومة
والجلسة سنة عندهما اتفاقا ومقتضى المواظبة الوجوب
في الكل ورجحه في فتح القدير ولذا صرح في الخانية بوجوب
سجود السهو بترك رفع الراس من الركوع **وبطل شرط الولاء**
والترتيب والتسمية والنية في اية الوضوء لان الغسل والمسح
خاصان فاشتراط هذه الاشياء زيادة على القطعي باخبار الاحاد
وهو باطل ولعله عبر بعدم الجواز في الاول دون البطلان تادبا
مع ابي يوسف لانه قال بالالحاق فيها وان حمل كلامه على غيره
بخلاف اشتراط الولاء وما بعده فانه ليس فيه خلاف لاصحابنا

وانما كانت سنة في الوضوء لان دلايلها ظنية الثبوت والدلالة
كما قالوا ان الادلة السمعية اربعة قطعي الثبوت والدلالة
كنصوص القرآن المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة التي
مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالايات المؤولة وعكسه كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي
كالامر بها يثبت الوجوب وظنيها كاخبار الاحاد التي مفهومها
ظني وبه تثبت السنة والحرام في مرتبة الفرض والمكروه تحريما
في مرتبة الواجب وتنزيها في مرتبة المندوب واعلم ان
القسم الثالث انما يتحقق فيمن لم يسمع من في النبي صلى الله عليه
وسلم اما من سمع منه مشافهة فليس في حقه الا الفرض الذي
تفوت الصحة بفوته لانه قطعيهما في حقه وبهذا ظهر ان
استدلال صاحب الهداية على اشتراط النية في العبادات
بحديث انما الاعمال بالنيات غير صحيح لانهم صرحوا انه من قبيل
ظنيهما كما نبه عليه الهندي واستدل له بقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الاخلاص هو النية
والاولى الاستدلال بالاجماع فان العبادة بمعنى التوحيد
في الاية بدليل عطف الصلاة والزكوة **والطهارة في اية**
الطواف بالجر عطف على الولاء اي وبطل شرط الطهارة
في الطواف المستفاد من قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق

لان الطواف خاص معني الدوران بالبيت فلا اجمال فيه ليلتحق
خبر الواحد بيانا له وانما هي واجبة على الصحيح للحديث الا
لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان فهو ظني الثبوت
قطعي الدلالة لانه نهي موكد بالنون ولذا قلنا بوجوب
الستر فيه ايضا ولذا قلنا بوجوب الجابر اذا ترك كلا منهما
لكن الجابر بترك الطهارة مختلف ففي طواف القدوم صدقة
في الاصغر ودم في الاكبر وكذا في طواف الصدر وفي طواف
الركن دم في الاصغر وبدنة في الاكبر واختلاف الجابر باختلاف
الجناية هو الاصل اعتبارا للمسبب على وزان سببه وقد امكن
ذلك في الحج لتنوعه الى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن في الصلاة
لانه لا جابر لنقصها الا السجود فاستوى فرضها ونفلها واما
الطهارة عن الخبث فيه فسنة لا واجبة فلا جابر لتركها لكن
مكروه وانما لم يلحق الخبث بالحدث في وجوب الجابر لان
الخبث اخف بدليل ان قليله لا يمنع بخلاف الحدث وانما
استوى واجبه ونفله في جابر الطهارة لان نفله يجب
بالشروع فصار كواجب مع ان واجبه انما وجب بفعله ايضا
وهو النذر واعلم ان المامور به في الاية ليس الطواف بل
التطوف وهو اخص يقتضي زيادة تكلف ويحتمل كونه
من حيث الاسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه الصلاة

والسلام

والسلام متكثرا كان تنصيصا على احد المحتملين ثم كون الركن اربعا
من السبعة انما هو اقامة للاكثر مقام الكل وفيه بحث في فتح
القدير فالاجمال فيه انما هو من جهة المبالغة لا في اصل الفعل
واختار القاآني ان العدد فيه انما ثبت بالاخبار المشهورة
وبها تجوز الزيادة على الكتاب واعلم ان المصنف تبع فخر الاسلام
في تفريع هذه المسائل على هذا الاصل عن كون الخاص لا يحتمل
البيان وخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سياتي في باب
البيان من ان الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد لا تجوز
لكونها نسخا وتبعه المحقق في التحرير ولعله اوجه لان النص
اعم من الخاص والعام كنص القرآن فاقرءوا ما تيسر من
القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الفاتحة والقول بالوجوب
لا يرفع حكم الكتاب وهو الاجزاء فلا يكون نسخا ولا يرد على القول
بوجوبها وقوعها فرضا لو قراها لان الكلام فيما شرع فرضا
لا فيما يقع فرضا كما لو قرا البقرة فانها تقع ولم تشرع فرضا
اجماعا ولا ينافي بين كون الفاتحة فرضا وواجبا لان فرضيتها
من حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيثية كونها فاتحة وعند
تغاير الحيثيتين لا منافاة **والتاويل بالاطهار في اية التربص**
بالرفع عطف على شرط اي وبطل التاويل بالاطهار للقرء
في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء

واصله ان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاوله الشافعي
بالطهر واوله الحنفية بالحيض لانه لو اريد الطهر لبطل موجب
الخاص وهو ثلثة لان المشروع الطلاق في الطهر فاذا طلقت فيه
فاما ان لا يحتسب من العدة فيجب ثلاثة وبعض وان احتسب
كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر
ليس بطهر والا كان الثالث كذلك وتمامه في التوضيح ولا يرد
عليه ارادة شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
لانه لم يقل ثلاثة اشهر ليكون من قبيل الخاص وانما هو جمع منكر عام
او واسطة وكذا لا يرد فيما لو طلقها حائضا فان الواجب ثلاث
حيض وبعض لانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت
بتمامها ضرورة انها لا تتجزى كعدة الامة كذا في التلويح وظاهره
ان الثلاث والبعض عدة مع ان ظاهر كلامهم ان العدة هي الثلاث
وان ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما في الهداية وغيرها
والظاهر انه لا خلاف فان البعض الزائد انما وجب ضرورة التكميل
اذ لا يمكن التوصل الى حقيقة الواجب الا به **ومحللية الزوج**
الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره
جواب عما اورد على الاصل السابق من ان الخاص لا يحتمل البيان
فلا يقبل الزيادة ولا النقصان وقد نقضتم فيما ابيتم فان
حتى خاص للغاية فيفيد ان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة

ويثبت

ويثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم وانتم زدتم
فقلتم انه مثبت حلا جديدا فاجاب بان كونه مثبتا للحل الجديد
انما هو بحديث العسيلة وهو قوله لا حتى تذوقي عسيلته جعل الذوق
غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له
سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فكان الحديث عبارة
في اشتراط وطئه للتحليل اشارة الى كونه محللا وبهذا ظهر الفرق
بين حتى في الآية وحتى في الحديث فانها في الآية غاية لعدم الحل وفي
الحديث لعدم العود والتحقيق ان ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا
للايراد بل هو مقرر له لان الايراد انكم اثبتم التحليل بالحديث
زيادة على الخاص وهو لا يجوز وانما الجواب انه لا وجه للايراد
اصلا لانه ليس من باب الزيادة على الخاص اذ ليس عدم تحليله
والعود الى الحالة الاولى مما صدقات مدلول حتى ليلزم ابطاله
بالحديث فهو من قبيل اثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث
كما افاده في التحرير ويتفرع على هذا الاصل اعني كون الثاني
غاية او محللا مسئلة هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث
فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث لانه اذا اثبت حلا جديدا
بعد الثلاث اثبته فيما دونها بالاولى وعند محمد لا يهدم ورجح
في التحرير بان العود والتحليل انما جعل في حرمتها بالثلاث ولا
حرمة قبلها فلا يتصور ان وبطلانه اولى به فالحق هدم الهدم

والخلاف في المدخول له اما في غيرها فلا ضمان اتفاقا **وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا** جواب عما اورد

عن الاصل السابق فان القطع المستفاد من فاقطعوا خاص

معناه الابانة فلا يدل على ابطال العصمة عن المسروق وقد

قلتم بابطالها عملا بالحديث لا غرم على السارق بعد ما قطعت

يمينه فيكون زيادة على الخاص القطعي بالخبر وهو لا يجوز وحاصل

الجواب ان بطلان العصمة انما اثبتناه بخاص آخر قطعي

وهو قوله جزاء فانه مصدر جزا بمعنى كفى فلو وجب غرم لم

يكف وفيه ابحاث طويلة والحق انه لا ورود له اصلا لانه

ليس من باب الزيادة على النص لان القطع يصدق على نفي

الضمان واثباته فيكونان من مصدقات المطلق بل هو حكم

آخر اثبت بتلك الدلالة او بالحديث كذا في التحرير والعصمة

في اللغة بكسر العين السبب والحبل كذا في ضياء الحلوم

وفي علم الكلام عدم قدرة المعصية او خلق مانع غير

ملجئ كذا في التحرير وعند الفقهاء هي كون المحل حراما

فالمراد ببطلانها هنا بطلانها حقا للعبد بالنسبة الى

السارق اذا قطع اذ لو بطلت مطلقا لصار المال مباحا

فلم يقطع فيه وانما انتقلت الى الله تعالى فصار محرما حقا

لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك اليه تعالى اذ لو

انتقل

انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع انه لو اختار تضمينه قبل القطع

فله ذلك ولا قطع وانما قيدنا بالنسبة الى السارق لانها لم تبطل

حقا للعبد بالنسبة الى غيره حتى لو باعها من غيره او وهبها

حال قيامها صح واستهلكها غيره ضمنها ومعنى بطلانها حقا

للعبد ان العين لا تكون مضمونة على السارق ولو استهلكها

وهو ظاهر المذهب ثم بطلانها للعبد وانتقالها اليه تعالى

قبيل فعل السرقة القبلية التي علم تعالى انها تتصل بها السرقة

وانما يتبين لنا ذلك بتحقق القطع فكان حكم الاخذ مراعى

ان استوفي القطع تبين ان حرمة المحل كانت لله تعالى فلا ضمان

وان تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فوجب الضمان

وانما قلنا بالانتقال الى الله تعالى بشرطه لان وجوب الضمان

ينافي القطع لانه يملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ

فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع وما يؤدي الى انتفائه

فهو المنتفي بما قررناه علم انه لو قال وبطلان العصمة عن

المسروق حقا للعبد اذا قطع السارق بالنسبة اليه من

حيث التضمين قضاء لكان اولى وانما قيدنا بالقضاء لانها

لا تبطل ديانة فيفتى باداء الضمان للحوق الخسران والنقصان

للمالك من جهة السارق وقيدنا بالحيثية لانه لو باعها له

حال قيامها بعد القطع صح البيع وقد قدمنا ان الملك لم

[illegible]

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون

من سورة البقرة

يبطل للعبد ولذا قال في الايضاح قال ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه لان الثوب على ملك المسروق منه وكذا لو خاطه قميصا لا يحل له الانتفاع به كمن دخل دار الحرب بامان واخذ شيأ من اموالهم لا يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة وكالباغي اذا اتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر ايجاب الضمان بعارض ظهر اثره في حق الحكم واما ديانة فيعتبر قضية السبب كذا في فتح القدير **ولذلك** اي ولكون الخاص قطعيا في معناه **صح ايقاع الطلاق بعد الخلع** لان الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب والمعطوف عليه الافتدا فلزم صحة وقوع الطلاق بعد البائن فلو لم يقع تعطل موجب الفاء ورده في التحرير بان قوله فان طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان لانها بيان الثالثة كانه قال الطلاق مرتان فان طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح واعترض افادة جواز كونه مطلقا بمال ولو كانت ثانية او ثالثة ولذا لم يلزم في شرعية الثالثة تقدم خلع انتهى وجوابه ان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتدا لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين كلتاهما او احدهما خلع وافتدا فاندفع ما يقال يلزم عدم مشروعية الخلع قبل

الطلقتين

الثالث اذا اتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان

الطلقتين ويلزم ترتيب الطلاق ولا يضر في ذلك تصريحهم بان قوله تعالى الطلاق مرتان نزل في الرجعي لانه على تقدير عدم الاخذ واما شرعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتدا فثابت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح بالاحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الثالثة كما في الحديث فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا في التلويح فالاولى التمسك بالحديث المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة هذا والمذكور في تفسير الجلالين وغيره ان التسريح اشارة الى ترك المراجعة وان المراد بقوله فان طلقها الطلقة الثالثة قيد بالصريح لانه لو قال لها بعد الخلع انت باين لم يقع وحاصل كلامهم هنا ما قيل وكل طلاق بعد آخر واقع سوى باين عن باين لم يعلق والمراد بالباين الثاني ما كان بلفظ الكناية المفيد للبينونة فلو خلعها ثم خلعها لم يقع الثاني ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثاني ولا يجب المال كما في القنية

يح

ولو خلعها ثم قال انت طالق باين وقع الثاني وان كان باينا لان وقوعه بانت طالق وهو صريح ويلغو قوله باين لعدم الحاجة اليه لان الصريح بعد البابن باين ولو خلعها ثم طلقها ثلاثا وقع الثلاث وان كان الثاني باينا بعد باين لانه بالصريح لا بالكناية كما في فتح القدير وصرح فيه بان البابن يلحق الصريح ويشكل عليه ما في الخلاصة طلقها علي مال ثم خلعها في العدة لا يصح انتهي لان هذا من قبيل لحوق البابن الصريح الا ان يحمل عدم الصحة علي عدم لزوم المال فلا اشكال **ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة** بكسر الواو وهي التي فوضت بضعها الي زوجها اي زوجته نفسها بلا مهر ومن روي بفتح الواو علي معني ان وليها زوجها بغير تسمية المهر ففيه نظر كذا في المغرب وذكر في التلويح انها من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او علي ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محل الخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد منها هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او علي ان لا مهر لها فزوجها وقد يروي المفوضة بفتح الواو علي ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر انتهي وانما وجب المهر بنفس العقد عملا بقوله تعالي ان تبتغوا باموالكم فان الباء لفظ خاص

معناه

معناه الالصاق واستعماله في غيره مجاز ترجيحا للمجاز علي الاشتراك فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فان مات عنها او دخل بها وجب مهر المثل وفيه الحديث المروي في ابي داود وغيره من اجتهاد ابن مسعود في امراة مات عنها قبل الدخول والتسمية بان لها المهر كاملا فقام معقل ابن سنان وقال سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم قضي في بروع بنت واشق بمثله وبروع بفتح الباء والناس يكسرونها غلطا كذا في المزهر في اللغة للاسيوطي **وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الي العبد** عملا بقوله تعالي قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم خص فرض المهر به اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا لان اعلاه غير مقدر اجماعا لان التقدير اما ان يمنع الزيادة او النقصان ولما لم يبين ذلك الادني قدرناه بالحديث لا مهر اقل من عشرة اي بالقياس علي شي معتبر له خطر شرعا وهو اليد وهو مبني علي ان الفرض حقيقة في التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز في غيره من القطع والايجاب ترجيحا للمجاز علي الاشتراك ثم اقتران كلمة علي به بناء علي انها صلة الايجاب دون التقدير لا يمنع حمله علي التقدير لان تضمين الصلة جائز كما في قوله تعالي والله علي ما نقول وكيل ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة

لكن تضمين الصلة جائز

لشرعنا الشهادة مع الوكالة فكذا ههنا ضمن صلة الوجوب لفظ
التقدير ليعلم الوجوب مع التقدير فان قيل اذا انضمنت كلمة
معنى كلمة اخرى ووصلت بصلتها لم يبق معناه الاول مرادا
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في بعض المواضع كما في الاية
لو اريد من قوله وكيل مطلع شاهد جامع حقيقة الوكالة
يلزم المحذور قلنا التضمين ينبي عن بقاء المعنى الاول ومنه
التضمين الشعري وهو ان يضمن الشعر شيا من شعر الغير ولذا
ارادوا في الاية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا في كل موضع
قالوا بالتضمين فيه ارادوا المعنيين بشهادة مواقع استعمالهم
ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهم فان التضمن بدلالة
الصلة كالمحذوف والجمع بين المنطوق والمحذوف ليس من
قبيل الجمع في شيء كذا في مدار الفحول **ومنه الامر** اي ومن
الخاص الامر فان لفظ الامر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل
جزما لغة وجمعه امور ويقال امر امرا نقيض نهاه والامر
منه اؤمر بالهمزة ومر بغير همزة قال الله تعالى وامر
اهلك بالصلاة كذا في ضياء الحلوم وعند النحاة ما دل
على الطلب وقبل ياء المخاطبة وعند الكلاميين بناء على
انه النفسي اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حتما
وبالاخير خرج الندب النفسي والاقتضاء المذكور هو معنى

الايجاب ولا يرد الكف على عكسه فانه امر ولا اقتضاء فيه وكذا
لا يرد لا تترك على طرده فان الاقتضاء موجود وليس بامر بل نهي
لان المحدود النفسي لا الصيغي فيلتزم ان معنى لا تترك منه واكفف
وذروا البيع نهي ويدخل فيه اطلب فعل كذا اذا اريد به الحال
اليه اشار في التحرير وعند الاصوليين حقيقته اصطلاحا
صيغته المعلومة لان الاليق بهم تعريف الامر الصيغي لا النفسي
لان بحثهم عن الدلايل السمعية وقد اختلفوا في تعريفه فمنهم
من عرفه باعتبار وجوب امتثاله لان الكلام في خاص القرآن
كما في المعنى فقال الامر قول القايل لمن دونه افعل فشرط العلو
في نفس الامر ولم يعتبر الاستعلا فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه
لاعم منه فلم يشترط العلو وانما شرط الاستعلاء وعليه الاكثر
الاصوليين كما ذكر القاآني ومنهم المصنف فقال **وهو قول
القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل** فالقول بمعنى المقول
هنا كاللفظ وان صح ان يكون مصدرا لان الامر والنهي من قبيل
الانشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولان الامر عند الاصوليين نفس
الصيغة لا الطلب كما قدمناه وبهذا اندفع ما ذكره القائم
ان المراد به معناه المصدري لا المفعول كما خطر ذلك في بعض الاوهام
لان ذلك صيغة الامر لا الامر لانه الطلب كما ذكر في المفتاح
والكشاف ومختصر ابن الحاجب انتهى وهو مردود لانهم عرفوا

الامر النفسي والكلام في الصيغي وهو المقول واما القول فنفس
الاقتضاء كما في التلويح وخرج بقيد القول الفعل والاشارة
وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما كان بطريق الخضوع
او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادني للاعلى
افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب والفرق
بين الاستعلاء والعلو ان الاستعلاء هيئة الامر من رفع صوت
واظهار غلظة والعلو هيئة الامر من علم ونسب وجلالة
وولاية كما ذكره الهندي وفي ضياء الحلوم العلو الارتفاع
وعلا الرجل اذا ارتفع قدره استعلا اي علا قال الله تعالى
من استعلى انتهى قال الله تعالى وربما يورد على التعريف ان الامر
قد يوجد بدون هذا اللفظ ويجاب عنه بانه انما يرد ذلك
ان لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك
يعرف ذلك ببادي الراي اي بل المراد به كل قول يدل على
طلب الفعل بنفسه فاندفع به ايضا ما قيل انه غير مانع لان
هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما في التلويح لانه
لا طلب فيهما والتعريف وان كان يصان عن المجاز لكن فيما
لا يكون المراد ظاهرا اما عند ظهوره فلا كما افاده القاآني
ومن العجب ما في التلويح من الترديد بين الامر عند اهل
العربية فلا يصح لعدم اشتراطهم الاستعلاء وبين ان يريد

عند الاصوليين فغير مانع لانها قد تكون للتهديد والتعجيز
للقطع بانه لم يرد الا اصطلاح اهل الاصول وهو مانع لانه
لا طلب فيهما كما قدمناه وقوله في التلويح لو اريد من الصيغة
ما يتبادر منها عند الاطلاق يكون قيد الاستعلاء مستدركا
ممنوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب وهو موجود مع الدعاء
والالتماس فقيد الاستعلاء لاخراجهما والحاصل ان قوله افعل
في التعريف للتمثيل لا للتقييد كما ذكره الهندي وكانه قال
الامر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلاء كافعل وقد صرح
في الكشف بهذا وقال انه اقرب الى الصواب واورد على عكس
التعريف قول الادني للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر
المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل واجاب
عنه في التلويح بان مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل
الادني بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته واستظهر
له في التحرير بانه يقال ليس القرآن قوله عليه الصلاة
والسلام يعني مع انه مبلغ له واورد على طرده صدورها
من نايم وليست بامر حتى زاد جماعة في تعريفه ان يكون
بقصد امتثال **ويختص مراده بصيغة لازمة** بيان لما
علم من قوله ومنه الامر ان جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص
المعنى بالصيغة ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى

تعرض للاختصاص من جانب اللفظ ايضا بقوله بصيغة لازمة
فان الاختصاص هنا من الجانبين والضمير في مراده يعود الى
الامر باعتبار مدلوله اعني الصيغة فان الامر مدلوله الصيغة
ومدلولها طلب الفعل استعلاء حتما والمراد منه اي المقصود
منه الوجوب وهو المراد من المراد ولما كان المراد هنا بيان
الاختصاص من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لا بد
ان يقول لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون
خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا كذا في الكشف
ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا
به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ
المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ
المتباينة كذا في الكشف ايضا ومعناه في المشترك باعتبار احد
المعنيين او المعاني لا باعتبار مجموع المعاني فان القرء مثلا
اذا استعمل في الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى انه لا يستفاد
الا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله في غيره وهو
الطهر حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي تفريع
على اختصاص الوجوب بالصيغة يعني ان الوجوب لا يستفاد
من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور انما هو في
خصوص المعنى لا في خصوص الصيغة فانهم لم يخالفونا في صيغة

افعل

افعل خاصة في الوجوب وان ورد على اختصاص المعنى بالصيغة
خبر الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن فقد
استفيد الوجوب من غير الصيغة فاجاب في التوضيح بانه
مجاز عن الامر وانما عدل عنه الى الاخبار لان المخبر به ان لم
يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد
في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به
عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى وحمله في التلويح على ما اذا
لم يكن المحكوم به في الخبر حكما شرعيا فان كان كذلك افاد الحكم
الشرعي بنفسه مثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام واحل الله
البيع وحرم الربا انتهى ومنه ولله على الناس حج البيت والتحقيق
انه لا ايراد اصلا لان المقصود من قولهم ان الوجوب مختص
بالصيغة نفي استفادته من الفعل لا النفي مطلقا لجواز استفادة
من غيرها حيث لم يكن فعلا ولذا كانت المواظبة من غير ترك
مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما افاده ابن الهمام
في باب الاعتكاف وان لم يقترن بوعيد على قول واعلم ان
الاختلاف في كون الفعل موجبا مبني على انه امر حقيقة اولا
فالجمهور على ان حقيقته الصيغة واطلاق الامر على الفعل
مجاز والبعض على انه حقيقة فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على
الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه موصوف

بالرشد وعلي الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رايتموني
اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة وانما احتجوا علي الفرع بعد الاحتجاج علي الاصل للتنبيه
علي انه مع ابتنائه علي الاصل ثابت بدليل مستقل وللجمهور سبق
سبق الفهم منه الي القول المخصوص فلو كان كما قاله البعض
لم يبق معين وقد اعتمد هذا الدليل في التحرير واما ما
استدل به في التوضيح من صحة نفي الامر عن الفعل فمصادرة
لان الخصم لا يسلم صحة النفي عنه ثم اعلم ان محل الاختلاف فعل
ليس بسهو ولا طبع ولا خاص به فان كان فلا وجوب اتفاقا
وليس بيانا لمجمل الكتاب فان كان وجب اتباعه اتفاقا للمنع
عن الوصال فانه صلي الله عليه وسلم واصل فواصل الصحابة
فانكر عليهم الموافقة بقوله عليه الصلاة والسلام ايكم مثلي اني
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وخلع النعال بالجر معطوف
علي الوصال اي وللمنع عن خلع النعال كما في المصابيح من انه
عليه الصلاة والسلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا
نعالهم فلما قضي صلاته قال ما حملكم علي القائكم نعالكم قالوا
رايناك القيت نعليك قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راي في نعليه قذرا ن
فليمسحهما وليصل فيهما وقد جعل المصنف كلا من هذين دليلا

علي

علي ان الفعل ليس بموجب وليس كذلك فان الدليل الجزئي لا
يصح ان يثبت القاعدة الكلية وانما ذكرها فخر الاسلام بيانا
لمعارضة دليل الخصم من السنة كما صرح به في الكشف والتلويح
وانما الدليل ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الاطلاق مع ان
الصدر يتعقب من تمسك بهما بان هذا الدليل مشترك الالزام
بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم
الاتباع دليلهم وانكاره عليه الصلاة والسلام لم يكن للمتابعة
بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به وكذا في خلع النعال
كان مخصوصا به لاخبار جبريل عليه الصلاة والسلام وكيف
يجوز الانكار علي نفس الاتباع وقد امرنا به والوجوب استفيد
من قوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رايتموني اصلي
لا من الفعل جواب عن تمسكهم بالحديث علي ان الفعل موجب
بان وجوب الترتيب مستفاد من الامر لا من قضائها مرتبة
مع انه لا يصلح دليلا اصلا لما قدمنا ان الدليل الجزئي لا يصح
القاعدة الكلية واعلم ان ظاهر كلام الاصوليين ان القضاء
مرتبا يوم الخندق وقوله صلوا حديث واحد وليس كذلك
بل هما حديثان ولا يخفي ان الحديث الثاني ليس علي ظاهره
من ايجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فانها وقعت علي
ما هو من السنن والاداب وليست واجبة فهو علي الندب

ان اعتبرت هذه المادة، او على الايجاب ان اعتبرت غيرهما
وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو وجوب الترتيب وان قيل
بانه مفيد وجوب كل ما دخل عليه الفورية الا ما قام الدليل فيه
على خلافه من كونه سنة اراد بايدفع بان الترتيب من المستثنى
لئلا يلزم تقدم الظني على القطعي فان القاطع اقتضى الصحة
مطلقا والظني الزم التاخير واوجب فساد ما حكم القطعي
بصحته فهو عين الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد وهو
لا يجوز عندنا والحاصل ان قول اصحابنا ان الترتيب واجب
يفوت الجواز بفوته مشكل جدا ولا دليل عليه وتمامه في فتح
القدير وسمي الفعل به اي بالامر في الاية لانه اي الامر سببه
اي الفعل اي حامل عليه لانه مامور به فاطلق المصدر واريد
المفعول جواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
فانه بمعنى الفعل مجازا لا حقيقة فلا يدل لهم وهو جواب
تسليمي والا فلا نسلم انه في الاية بمعنى الفعل مجازا لا حقيقة
بل هو بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله فاتبعوا امر فرعون
ووصفه بالرشد لا يدل على انه بمعنى الفعل كما توهموا لان الرشد
بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل وفي ضياء الحلوم
الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح والرشد بفتح الراء والشين
بمعناه فقيل هما لغتان مثل السخط والسخط وقيل الرشد بالضم

الصلاح

الصلاح وبالفتح في الدين والرشيد ذو الرشد انتهى وموجبه
بفتح الجيم اثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء الفاظ
مترادفة كما افاده الشيخ قاسم في فتاواه وقد صرح في التلويح
بان الوجوب هو المدلول الحقيقي لمسمى لفظ الامر وهو صيغة افعل
والتحقيق ما ذكره السراجي من ان المدلول الحقيقي للفظ امر
صيغة افعل والمدلول لصيغة افعل طلب الفعل استعلاء والوجوب
موجب الصيغة لانه الاثر الثابت وقولهم موجب الامر اي موجب
مدلوله والخلاف في الموجب لا في المدلول انتهى فقد علمت ان الضمير
عائد الى الامر باعتبار مدلوله وان الوجوب اثر الطلب الذي هو
الايجاب الوجوب اي اللزوم فهو الوجوب اللغوي لا الفقهي
فيعم الواجب القطعي والظني لان من افراد الامر ما ثبت بخبر
الواحد وهو ظني ولو خص بالامر القرآني لكان معناه اللزوم
القطعي لانه قطعيهما واختصاص افعل بالوجوب هو قول الجمهور
لما تكرر من استدلال السلف على الوجوب بها شائعا بلا نكير
فاوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول لقطعنا بتبادر
الوجوب من الصيغة المجردة فاوجب القطع به من اللغة ايضا
لا الندب نفي لقول ابي هاشم ان موجبه الندب عند الاطلاق
لاستعماله فيه ولقوله عليه الصلاة والسلام اذا امرتكم بشيء
فأتوا منه ما استطعتم قلنا هو دليل الوجوب كذا في التحرير

والاباحة نفي لقول بعض المالكية لانها ادنى قلنا لا طلب فيها
والتوقف نفي لقول من قال بالتوقف مطلقا فان الاشعري
والقاضي توقفا في انه للوجوب او الندب وقيل بمعنى لا ندري
مفهومه واستدل الواقف بان كونها للوجوب او غيره انما هو
بالدليل وهو منتف اذ الاحاد لا تفيد العلم ولو تواتر لم يختلف
قلنا تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء اهل اللسان
بها على الوجوب فثبت تواترا انها له كذا في التحرير ولم يتعرض المصنف
لمذهب الاشتراك وفيه خمسة اقوال قيل مشترك بين الوجوب
والندب وقيل بينهما والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الاولين
وقيل لما بين الثلاثة من الاذن وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة
والتهديد واستدل القايل بالاشتراك اللفظي بانه ثبت الاطلاق
والاصل الحقيقة قلنا المجاز خير وتعيين الحقيقي بما تقدم والقايل
بالقدر المشترك وهو الطلب بانه ثبت رجحان الوجود ولا مخصص
فوجب كونه للمطلوب دفعا للاشتراك والمجاز قلنا بل مخصص وهي
ادلتنا على الوجوب مع انه اثبات اللغة بلازم الماهية كذا في
التحرير سواء كان بعد الحظر او قبله بيان للمذهب المختار عندنا
وهو انه للوجوب بعد المنع او قبله للدلايل السابقة فانها لا
تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وهذا قول بعض القائلين
بانه للوجوب واكثرهم انه بعد الحظر للاباحة باستقراء استعمالاته

فوجب

فوجب الحمل عليه عند التجرد لوجوب الحمل على الغالب ما لم يعلم
انه ليس منه نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا ولا مخلص لنا الا
بمنع صحة الاستقراء ان تم كذا في التحرير وما وقع في الشروح من
الاستدلال للاكثر بقوله فاصطادوا وللبعض بقوله فاقتلوا
غير صحيح لما في التلويح من ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
ولانه ثابت بالقرينة ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند
انضمام القرينة والكلام عند التجرد عنها ثم اعلم ان محل الخلاف
امر متصل بنهي اخبارا او متعلق بزوال سبب النهي فالاول كقوله
كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها والثاني نحو فاذا
حللتم فاصطادوا لا في الامر المطلق وبهذا ظهر غلط من
استدل بامر الحايض والنفساء بالصلاة اذا طهرت بعد النهي
عنها حال الحيض والنفاس فانه امر مطلق وليس الكلام فيه
كما افاده في التحرير لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص
دليل لكون موجبه الوجوب لان الندب والاباحة لا ينفيان
الخيرة وبالامر متعلق بالمامور وبالنص متعلق بانتفاء والمراد
به قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم فالضمير في لهم لمومن ومومنة
جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله
جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا

ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارها
في جميع اوامرها بدليل وقوع النكرة في سياق الشرط وهو اولى من
القول بوقوعه في سياق النفي وتمامه في التلويح وفسر الخيرة
في الجلالين بالاختيار وجوز في امرهم ان يكون مصدرا مضافا
الى الفاعل كما في التلويح وان يكون مصدرا مضافا الى المفعول
فيكون مرجع ضميرهم ومن امرهم واحدا وهو الاولى لاتحاد مرجعهما
واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد
بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها
الوعيد والتهديد وبهذا استغنى عن الجواب عما اورد بان
امره مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب بان امره
عام لا مطلق لانه مصدر مضاف فيعم وتمامه في التلويح والضمير
في امره لله تعالى او للرسول عليه الصلاة والسلام وهو الاظهر
لانه بناء على قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا كذا في الكشف ودلالة الاجماع اي اجماع اهل العرف
واللغة فانهم اجمعوا على ان من يريد طلب الفعل مع المنع
عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب الفعل
جزما وهو الوجوب والمعقول وهو ان كل مقصد من مقاصد

الفعل له عبارة والايجاب اعظم مقاصده فلابد ان يوضع له عبارة
اولى والمعقول العقل وما فهمته بعقلك كذا في ضياء الحلوم والمراد
هنا الثاني وفي الشروح هنا تطويلات تركتها عمدا واذا اريد به
اي بلفظ امر فهو محل الاختلاف وبه قال البعض وبعد بنظمه
الاباحة في الخلاف والمعروف كون الخلاف في الندب فقط هل
يصدق انه مأمور به وقيل محل الاختلاف الصيغة وهو قول اكثر
الشارحين وسيأتي ما يتعلق الاباحة او الندب فقيل انه
حقيقة اي قال فخر الاسلام انه اطلاق حقيقي مع انه موافق
للجمهور بان الصيغة خاصة في الوجوب فاستشكل مخالفته
لهم في كونه مجازا في غيره فانه لا شك في تبادر كون الصيغة
في الاباحة والندب مجازا فاولوا كلامه فمنهم من اوله بان
المراد انها خاصية للوجوب حقيقة عند التجرد وللندب
والاباحة مع القرينة ودفع باستلزامه رفع المجاز وبانه
يجب في الحقيقة استعماله في الوضعي بلا قرينة كما اوضحه في
التلويح ومنهم من اوله بان القسمة ثلاثية باشارة الحقيقة
القاصرة فعنده اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز
بناء على ان الجزء ليس غير الكل ولا عينه فاللفظ ان استعمل
في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه
فحقيقة والا فحقيقة قاصرة واليه اشار المصنف بقوله

لانه اي لان كلا من الندب والاباحة **بعضه** اي الوجوب اي
بعض له جزء فهو من باب اطلاق الكل على البعض بناء على ان كلا
من المباح والمندوب ما اذن في فعله وهو جزء الواجب فانه ما
اذن في فعله ومنع من تركه واستشكل بان المباح ما اذن في فعله
وتركه والمندوب ما اذن في فعله ورجح فعله على تركه فليست
حقيقة كل منهما جزءا من الواجب ودفعه في التوضيح بان ذاك
معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وانما هو في معنى كون
الامر للندب او الاباحة للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا فالاباحة المستفادة من الامر
جزء الاباحة اعني جواز الفعل كذا في الندب وهو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الاصل وتمامه في التلويح
وقيل لا اي وقال العامة لا يكون حقيقة **لانه جاز اصله** اي
لان الامر حينئذ تعدى اصل الموضوع له وهو الوجوب فاستعمل
في غيره مجاز وهو استعارة ومعناها ان تكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين
الاسد والانسان الشجاع كذا في التوضيح وحاصله ان الثلاثة
اشتركت في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك
وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان
الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز

الترك

الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لان
لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فهي حقائق متباينة والمراد بالمباينة
امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق
احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت وقد مر
جوابه عن التوضيح ولذا صحح انه من اطلاق الكل على البعض تبعا
لفخر الاسلام ومع ذلك فالحق مذهب الجمهور انه مجاز لان غير
الموضوع اعم من ان يكون جزءا او خارجا **ولا يقتضي** اي لا يفيد
مدلول الامر وهو الصيغة اي المادة باعتبار الهيئة **التكرار**
اي تكرار الفعل المطلوب لانها موضوعة لمطلق الطلب لا يفيد
مرة ولا تكرارا لاطباق اهل العربية على ان هيئة الامر لا دلالة
لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من
المادة ولا دلالة لها على مجرد الفعل فلزم ان تمام مدلول
الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية للبراءة
لوجود الفعل بها فاندفع به ما ذهب اليه كثير من انها للمرة وقيل
انها للتكرار ابدا لانه تكرر في النهي فعم فوجب في الامر لانهما طلب
قلنا قياس في اللغة بدلالة لفظ وهو لا يجوز وبالفرق بين الامر
والنهي بان النهي لتركه وتحققه بالترك في كل الاوقات والامر
لاتيانه وتحققه بمرة واقتصر المصنف على نفي التكرار وقد جمع
بين نفي العموم والتكرار فخر الاسلام فعموم الفعل شموله افراده

لاتكراره وفوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات
متعددة فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد
في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار
فلذا يقتصر في تحرير البحث عن ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا
نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة كذا في التلويح
وذكر في الكمال في التقرير ان الظاهر ان المراد بهما شيء واحد لان
العموم لا يتصور في الفعل الا بطريق التكرار انتهى وهو الحق لما سياتي
في طلقي نفسك ان تطليقها نفسها ثلاثا ليس من عموم الفعل ولا
يحتمله اي التكرار نفي لمذهب الشافعي فانه قال الامر يوجب
التكرار بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا
لانه وان كان مختصرا من مصدر منكر والنكرة في الاثبات
تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم والفرق بين الموجب والمحتمل انه لا يثبت بدون نصا سواء كان
معلقا بالشرط لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا
بالوصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس او لم يكن نفي
لقول من قال انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله الا اذا كان معلقا
او مخصوصا واستشكل بانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات
ما لا يحتمله اللفظ فالصحيح انه ليس قول احد من مشايخنا وانما هو

قول

قول من اثبت الاحتمال ونفى الموجب لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل
جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل
كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري بمعنى اعني المجموع من حيث
انه مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق
جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة
الاعتبارية حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على الواحدة
لانه موجبه الا ان ينوي الثلاث فتقع الثلاث ان طلقت ثلاثا
لانه محتمله فيثبت بالنية ولا تعمل نية الثنتين اذا طلقت ثنتين
فلا تقع الا واحدة لانه ليس موجبا ولا محتملا فهو كما لو نوى الطلاق
باسقني الماء فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي
نفسك ثنتين قلنا ليس بتفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق
اللفظ ولذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقتك
ثلاثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع وانما جعل الواحد
تغييرا ايضا لعدم دلالة الصيغة عليه لانها لمطلق الطلب
والمرة ضرورية كما قدمناه الا ان تكون المراة امة فيصح
ثنتين بالنية لانه كل الجنس في حقها وفرع الهندي على هذا ايضا
انه لو قال العبد تزوج ونوى مرة بعد اخرى لا يصح لانه عدد
محض ولو نوى ثنتين يصح لان ذلك كل نكاح العبد وكذا لو قال

اشتري عبدًا ايتناول الكثر من واحد لان كل الجنس ليس بمراد لعدم
الامكان فيراد به شرآ واحد وكذا التوكيل بالنكاح بان قال تزوج
لي امراة لايملك الا واحدا ولو نوي الموكل الاربع ينبغي ان تجوز على
قياس ما ذكرنا لانه كل الجنس في حقه ولكني ما ظفرت بالنقل انتهي
لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل اي بمعني المصدر بالمصدر
اي بلفظه فالبآء تتعلق بالطلب واللام في المصدر بدل المضاف
اليه اي مصدر الامر الذي هو فرد فاضرب مختصر من اطلب
منك ضربا هكذا قدر المصدر منكرا في التحرير والتلويح وجوز
فخر الاسلام تقديره معرفا وتعقبه الاكمل بانه اذا قدر معرفا
افاد العموم ولانه لا حاجة الي تعريفه لان الفعل مركب من الزمان
والمصدر واللام بمعني اخر انتهي لكن فخر الاسلام انما جوزه
دفعا لما استدل به الشافعي من احتماله التكرار بجواز تقديره
معرفا فان المعرف للجنس كالمنكر ومعني التوحد مراعي في الفاظ
الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة
خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثني بمعزل عنهما
اي بمكان بعيد عن الفردية والجنسية وتعقبه في التحرير
بشيئين الاول انه لا يلزم اتحاد مدلول الصيغة واصلها
بمعني فجاز ان يحتمل المختصر ما لا يحتمله المطول الثاني انه يبعد
نفي الاحتمال لثبوت الفرق لغة بين اسمآء اجناس المعاني

وبعض الاعيان اذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير
قيام كالاعيان المتماثلة الاجزاء كالماء والعسل فاذا قصد الطلاق
علي طلقتين كان لا يحتمله انتهي وما تكرر من العبادات فباسبا ٢٠
ب لا بالاوامر جواب عما استدل به القايل بتكراره اذا كان معلقا
او مقيدا فان التكرار في مثل هذه الاوامر انما لزم من تجدد
السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من الامر المقيد واورد عليه ان
السبب مثبت اصل الوجوب والامر وجوب الادآء وهما غيران
واجيب بان تكرار وجوب الادآء لا يكون الا بتكرار السبب
وذكر الاكمل في التقرير ان الاوجه ان يقال ان ما تكرر من العبادات
ليس باعتبار العدد بل باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات
الثلاث فان ما تكرر من الاسباب يدل علي ان مسببه نوع ذو
افراد كثيرة والكل مراد بالامر والحج لما لم يتكرر مسببه لم يوجد
دليل علي كثرة افراده فكان المراد الواحد الحقيقي انتهي ولم يجب
المصنف عن الامر المعلق بالشرط فانه استدل به ايضا
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا واجاب عنه في التحرير بان الشرط
هنا علة فيتكرر بتكررها اتفاقا لا بالصيغة واما غيره كاذا
دخل الشهر فاعتق ففيه خلاف والحق النفي وعند الشافعي لما احتمل
التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوي الزوج تكميلا
لتفريع طلقي نفسك علي الخلاف السابق وحاصله انه يوجب الثلاث

علي القول باقتضائه التكرار بلا نية ويحتمل الثنتين والثلاث عند
القائل باحتماله اذا نوي ولا يحتمل العدد عند من نفي الاحتمال ان
اريد استيفاء الافراد الغائبة فانه تصور في ان دخلت الدار فطلقي
نفسك فمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق ملكت الثنتين
والثلاث بلا نية ثم ان علم ان تفريع طلقي نفسك علي هذا الاصل
ليس بصحيح وان فرعه الاكثر من الحنفية لان المتفرع تعداد الافراد
لا التكرار ولان الطلاق متعدد والفعل واحد في التطليق
ثنتين او ثلاثا فتعداد الافراد لازم للتكرار اعم فلا يلزم من
ثبوت التكرار ادا احتماله ثبوته الا في ضمن التكرار ولا من انتفائه
انتفاؤه فالحق ان طلقي نفسك متفرع علي مسئلة اخري هي ان
صيغة الامر لا تحتمل التعدد المحض فراد مفهومها عندنا خلافا
للشافعي كما افاده في التحرير وبهذا ظهر ان العموم لا يفارق التكرار
وجودا وعدما به وفرعوا علي ان المصدر لا يحتمل التعدد لو حلف
لا يشرب ماء انصرف الي اقل ما يصدق عليه ولو نوي مياه
الدنيا صح فلا حنث ابدا لانه كل الجنس ولو نوي كوزا لا يصح
وكذا اسم الفاعل يدل علي المصدر ولا يحتمل العدد كقوله
تعالي والسارق والسارقة فاقطعوا فانه دال علي المصدر
وهو سرقة وهو فرد لا يحتمل العدد المحض حتي لا يراد بآية السرقة
الا سرقة واحدة لانه لو اريد كل السرقات لم يقطع الا بعدها

ولا

ولا يعرف الا بموته وهو منتف اجماعا فتعين الفرد الحقيقي و بالفعل
الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا
فلم يبق اليسرى مرادة فلا تقطع ابدا وانما تقطع رجله اليسري
في الثانية بالسنة ولا قطع بعدها اصلا بل يحبس الي ان يموت
وتحقيقه ان النص ماول اذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة
صرف منه الي واحدة هي اليمين بالسنة وقراءة ابن مسعود والا جماع
فظهر ان المراد انقسام الاحاد علي الاحاد اي كل سارق فاقطعوا
يده اليمني بموجب حمل المطلق عليه فلو فرضت السرقة علة لم يتكرر
الحكم بتكرارها للتعذر لفوت محل الحكم في الثانية بخلاف الجلد
في الزنا لبقاء المحل وهو البدن وقيد اسم الفاعل بكونه دالا علي
المصدر لان اسم الفاعل علما كالحارث لا دلالة له علي المصدر
وقد عدل في التوضيح عن استنباط هذه من مصدر اسم الفاعل
واستنبطها من مصدر اقطعوا او من القطع ظنا ان اسم الفاعل
كالسارق عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام
الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة
الي كل فرد من افراد السارق مثلا كذا في التلويح تنبيه
اذا امر الامر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب
الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا ان الماهية
هي المطلوبة وهو المختار لان الماهية الكلية يستحيل وجودها

في الاعيان فلا نطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع
وذكر العضد انك اذا وقفت على الماهية بشرط شي وبشرط لا شي
ولا بشرط شي علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد
الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما
اعتبار الاخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات
انتهى وتمام تحقيقه في حاشيته للتفتازاني ورجح المواقف
ان الماهية المطلقة وهي الماهية لا بشرط شي لها وجود في الخارج
لان الاعم موجود في الاخص كالانسان في زيد **وحكم الامر نوعان**
اي وصفه المامور به فهو تقسيم للحكم الشرعي اعني الواجب بالامر
فالحكم بمعنى الوصف والامر بمعنى المامور به وليس هو تقسيما
لنفس الحكم كما اشار اليه الاكمل وانما لم يذكر الاعادة كغيره لانها
وان كانت واجبة لكن لا بالامر والكلام فيما وجب بالامر وهي
جابرة بمنزلة سجود السهو وعرفها في التحرير فانها فعل مثل
الواجب في الوقت لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع ه
وتقييده بالوقت ينفي الاعادة خارجه وقد اوضحناه في البحر
الرائق شرح كنز الدقائق **اداء وهو تسليم عين الواجب
بالامر** اي ايقاع الحالة المخصوصة التي يثبت بالامر لزوم ايقاعها
على المكلف وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب الثابت

بالسبب

بالسبب هو لزوم ايقاع تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت
بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك الحالة والاداء المتعلق باختيار
المكلف ايقاعها فالمراد بالتسليم الايقاع وبعين الواجب بالامر
الحالة المخصوصة وقول صاحب التلويح المراد بالثانية بالامر ما علم
ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم لزوم اثباته بالامر
لا ما علم لزوم ثبوته بالامر وهذا لان لزوم الاداء وجوب الاداء
وهو بالامر ولزوم الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب والحاصل
ان الحالة المخصوصة تتصف بنفس الوجوب نظرا الى لزوم وقوعها
وتتصف ايضا بوجوب الاداء نظرا الى لزوم ايقاعها فالموصوف
بهما واحد بالاعتبارين وتلك الحالة لما كانت كالموجودة في نظر
الشرع لم يلزم اتصاف المعدوم بالامر الموجود لكن الوقوع لما كان
اثر الايقاع فالقول بلزوم الوقوع دون لزوم الايقاع كما في
المعدوم مشكل كذا ذكره يحيى الشيرامي وقيد بالعين احترازا
عن تسليم المثل كما سياتي وقيد بالواجب لاخراج النفل فلا يتصف
بالاداء والقضاء وعبر في التوضيح بالثابت فلا يشمل النفل
بخلاف القضاء فان الكل عبروا بالواجب لانه مبني على كون المتروك
مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد
صار واجبا فيقضي كذا في التلويح مع ان الفقهاء اطلقوا القضاء
على ما ليس بواجب فقال في الكنز وقضى التي قبل الظهر في وقته

قبل شفعه فان كان ذلك الاطلاق حقيقيا فيعبر بالعبادة بل
بدل الواجب كما اشار اليه في التحرير والمراد بالواجب هنا ما يعم
الفرض كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولم يعتبر المصنف
التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والنذور والكفارات
مما ليس بموقت وحاصل التعريف ان الاداء فعل الواجب بالامر
ولو قال كغيره فعل الواجب في وقته المقيد به العمر وغيره لكان
اولى ليكون قوله في وقته مخرجا للقضاء بناء على انه عين الواجب
ايضا كما سياتي ولو قال الكل ابتداء فعل الواجب لكان اولى لانه
بالتحريمة فقط في الوقت يكون اداء او ركعة عند الشافعي فلا
يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب لكونه اداء كما افاده
في التحرير **وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به** اي بالامر
ففرق بينهما بان الاداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله
وبهذا انما يتجه على القول بان القضاء لم يجب بالامر الاول وانما وجب
بامر جديد لانه حينئذ مثله لا عينه واما على الصحيح فالقضاء
فعل الواجب ايضا لكن الاداء فعله في وقته والقضاء فعله
بعده كما افاده في التحرير وقد ناقض المصنف نفسه لانه صحح انه
بالامر الاول وعرفه بما يفيد انه بامر جديد واذا كان القضاء
فعله بعده ففعل مثله بعده خارج كفعل غير المقيد من السنن
والمقيد كصلاة الكسوف وكذا فعل الحج بعد افساده ليس

قضاء

قضاء حقيقة اذ ليس بعده وتسمية الفقهاء له قضاء مجاز وتخفيفه
بالشروع لا يوجب كونه قضاء كالصلاة بعد افسادها **ويستعمل**
احدهما مكان الآخر مجازا اي مجازا شرعيا لتباين المعنيين
مع اشتراكهما في تسليم الشيء لمن يستحقه وفي اسقاط الواجب
كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وكقولك اديت الدين
قيد بالشرعي لانه بحسب اللغة القضاء حقيقة في تسليم العين
والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام والاداء مجاز في
تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج
عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا في التلويح **حتى**
يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس تفريع غير صحيح ولذا تركه
في التوضيح لان الكلام في اطلاق لفظ على معنى وليس هاهنا
لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فلذلك لانه حينئذ اراد بكل
لفظ حقيقته وليس كلاما منافيه واما جوازه فباعتبار انه اتى
باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو كما افا ده
في الكشف **والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين** يعني
يجب بالامر الاول وهو المختار عندنا **خلافا للبعض** اي لبعض
اصحابنا فلا ينافيه انه قول اكثر الاصوليين فعندهم الامر بفعل
في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا اداء ولا قضاء
فلو ثبت قضاء فبامر جديد نحو من نام عن صلاة او نسيها

فليصلها اذا ذكرها للقطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم
يوم الجمعة ولو وجب به لا اقتضاه ولو اقتضاه لكان اداءً
ولكان بمثابة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة فكانا سواء
وللمختار منع اقتضاء امر الصوم وكونه فيه فاذا عجز عن الثاني
لفواته بقي اقتضاء الصوم لا في الجمعة ولا غيرها وانما يلزم
ما ذكر لو اقتضاه في الجمعة نعم لو اقتضى فواته ظهور بطلان
مصلحة الواجب ومفسدته سقط لمعارض الراجح وهو بعيد
اذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله وغايته
تقييده به لزيادة المصلحة فيه وقولهم لو لم يكن الوقت قيدا
فيه داخلا في المامور به لجاز التقديم مندفع بان الكلام
في الواجب ولا واجب قبل التعلق كذا في التحرير واعلم ان
المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما
شيئان كما في التعقل والتلفظ او ما صدقا عليه وهو شيء
واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى التركيب من
الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج كذا ذكر العضد
وحاصله ان اختلافهم مبني على اختلافهم في اصل وهو ان
المطلق والقيد بحسب الوجود شيئان او شيء واحد واختلافهم
في هذا الاصل ناظر الى اختلافهم في اصل اخر وهو ان تركب
الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج او مجرد

العقل

العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما
بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق
كانا بحسب الوجود شيئا واحدا ذكره التفتازاني في حاشيته وبه
يترجح قول بعض اصحابنا وذكر الاكمل في شرح ابن الحاجب والحق
انه كونه قضاء يقتضي بان تكون نسبته الى الامر الاول انسب
ولا يخفى على المتامل المنصف انتهى واختلفوا في ثمرته فقيل في
الصيام المنذور المعين يجب قضاؤه على المختار لا على قول البعض
وقيل القضاء اتفاق فلا ثمرة له في الفروع فمستنده الى الامر
الامر الاول وهم مطالبون بالامر الجديد ويمكنهم القياس على
الصلاة فان القياس مظهر لا مثبت فرجع الى الامر الجديد ومحل
الاختلاف القضاء بمثل معقول لا بمثل غير معقول فبامر جديد
اتفاقا واشار بقوله بما يجب به الاداء الى ان الكلام في الامر
لا في السبب وبه سقط ما قيل ان الوقت اذا ضاق كان الجزء
الاخير هو السبب واذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد
اختلف السبب ومع ذلك فالباقي بعد خروج الوقت نفس الوجوب
لا وجوب الاداء لان الاداء بعده ممتنع والتكليف بالممتنع ممتنع
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما
وجب القضاء بصوم مقصود من شرطه لا لان القضاء وجب
بسبب اخر جواب عما نوقض به الاصل السابق وهو نذر اعتكاف

رمضان اذا لم يعتكفه فانه يجب بصوم جديد ولم يوجبه النذر
فكان القضاء بغيرها اوجب الاداء والا فيبطل كقول ابي يوسف
والحسن وتقديرا لجواب ان النذر اوجب صوما مقصودا
وامتنع ظهوره لخصوص لكن المانع وهو شرف الوقت فعند
عدمه ظهر اثره فلزم ان لا يقضي في رمضان اخر والا في واجب
سوى قضاء رمضان الاول لانه خلف عنه وقد جعلوا السبب
الاول هنا النذر مع ان الكلام في الامر وجوابه ان كون السبب
النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور
تعبيرا باللازم عن الملزوم وشهر رمضان بالاضافة هو
العلم ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف
وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة
انسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب شهر رمضان
ولم يسمع شهر رجب شهر شعبان كذا في التلويح **والاداء انواع**
تقسيم له مع التعميم في المعاملات وحاصل ما ذكره فخر الاسلام
هنا ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم
يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان فتصير اربعة ثم كل من
الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين ان الاداء المحض ان كان
مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر
والقضاء المحض اما ان تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول

وان لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام
ستة ثم كل من الستة اما ان تكون في حقوق الله او حقوق العباد
فتصير اثني عشر قسما وبهذا اعرفت ان الكامل والقاصر قسمان
للاداء المحض لا لمطلق الاداء كما فعل المصنف لانهما لو كانا قسمين
لمطلق الاداء لكان حاصرا بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون
التشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما ولو قال المصنف
الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء لكان اظهر
كما لا يخفى **كامل** وهو كما قدمناه ان يؤدي بجميع الاوصاف المشروعة
من الواجبات والسنن والمندوبات **وقاصر** وهو ان يخل بشيء من
المكملات **وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة** مثال للكامل
يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر
في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع
الزائدة والمراد ان يؤدي كلها بجماعة ليكون كاملا **والصلاة
منفردا** مثال للقاصر لفوت المكمل وهو الجماعة وسكت عن المسبوق
وقال في التوضيح والمسبوق منفرد يعني فيكون اداؤه قاصرا
لكن اختلف في محل قصوره فقيل انه فيما سبق به فقط لا في كل
صلاته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق منفرد فيما يقضي الا في
اربعة كما ذكر في التبيين اي فيما يؤديه بعد فراغ الامام فاطلاق
الكلام مجاز ويلزم منه ان البعض المؤدى بالجماعة اداء كامل

وقيل القاصر اداء الصلاة كلها الا ما يقتضيه فقط فيكون القصور
متفاوتا فهو في صلاة المنفرد ازيد منه في صلاة المسبوق ولعله
الاوجه لفوت المكمل في بعضها فاتصفت كلها بالقصور وجزم
الاصوليون بان ما يقتضيه هو البعض الاول والفقهاء فصلوا
فقالوا ان ما يقتضيه اول صلاته في حق القراءة واخرها
في حق التشهد وبنوا عليه احكاما مذكورة في فتح القدير
وغيره وفعل اللاحق بعد فراغ الامام مثال للاداء الشبيه
بالقضاء فعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات
ما التزمه مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من
المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلفه
حقيقة الا انه لما كان الترمة في حقه الاداء مع الامام لكونه
مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة
كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام حكما ولذا لا يقرأ ولا
يسجد لسهوه ولو تبدل اجتهاده في القبلة الى غير مجتهد الامام بعد
فراغ الامام تفسد كالمقتدي حقيقة وانعكست الاحكام المذكورة
في المسبوق لكونه منفردا وانما لم يتحد اللاحق بسهو الامام
معه بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم لما ذكرناه في البحر
الرائق شرح كنز الدقائق ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء
باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء

وقد

وقد عرف الاصوليون المسبوق بمن لم يدرك اول صلاة الامام
اي الركعة الاولى من صلاته واللاحق بمن ادرك الاول وفاته
الباقي بعذر ويرد عليه المسبوق اللاحق فالاولى ان يعرف
اللاحق بانه من فاته شيء من صلاة امامه بعدما دخل معه
ليشمله كما في فتح القدير ويرد عليه المقيم ايضا لو اقتدى بالمسافر
فانه بعد سلام الامام لاحق ولذا ثبتت احكام اللاحق في حقه
من انه لا يقرأ ولا يسجد لسهو ولا يقتدي به كما ذكره قاضي خان
وغيره مع انه ما فاته شيء من صلاة الامام الا ان يقال انه ملحق به
لانه مقتد تحريمة لا فعلا كاللاحق لا انه من افراده حقيقة ولم
يتعرض الاصوليون للمسبوق اللاحق هل فعله اداء قاصر او شبيه
بالقضاء وكلام الفقهاء يقتضي ان يكون قضاؤه لما سبق به
اداء قاصرا فيتغير فرضه بنية الاقامة كالمسبوق من كل وجه وقضاؤه
لما فاته بالعذر شبيها بالقضاء فلا يتغير فرضه فيه لانهم قالوا
فيمن فاتته الركعة الاولى ثم اقتدى ثم نام في الثلاثة ثم
استيقظ بعد فراغ الامام انه يبدا في القضاء بالركعات
الثلاث التي نام فيها على سبيل الوجوب عندنا ثم بما سبق به
وهي الاولى فيأتي بركعة لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لامامه
ثم يقوم فيأتي بركعة لا يقرأ فيها لانها ثانيته ثم باخرى لا يقرأ
فيها ويقعد متابعة لامامه ثم باخرى يقرأ فيها ويقعد للختم

كما في فتح القدير حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة يعني لو كان
مسافرا مقتديا بمسافر فيصلي على ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء
لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر فهو تفريع على كون فعله
شبيها بالقضاء ونقضه الهندي بانه مود حقيقة وقاض شبهة
فباعتبار كونه موديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة
القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس اولى
احتياطا لامر العبادة ورد بانه لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين
فلو عمل بها قال العمل يكون اهدار الجهة القضاء بالكلية واعلم
ان عدم التغير بنية الاقامة مفرع في كثير من كتب الفقه كفتح
القدير والبزازية على كون اللاحق له حكم المقتدي وهو مشكل لان
المقتدي حقيقة وهو المدرك يتغير فرضه بنية الاقامة كما في
الخلاصة والصواب ما علل به في الخلاصة من ان اللاحق في
الحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض
فلا يتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق بهذا المعنى انتهى
ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله بعد فراغ الامام لان فعل
اللاحق قبل فراغ الامام ليس شبيها بالقضاء ولذا يتغير
فرضه بنية الاقامة كما في التوضيح فهو كما لو نواها في اثناء
صلاته ثم خرج الوقت والاولى كما لو نواها بعد خروج الوقت
في اثنائها ولو حذف المصنف النية وقال حتى لا يتغير بالاقامة

لكان اولى ليشمل دخول مصره بلا نية وينة الاقامة في موضع صالح
لها ولذا قال في التنقيح ثم اقام وقال في التوضيح اما بدخول مصره
ليتوضا واما بنية الاقامة في غير مصره وانما ترك المصنف التقييد
بكونهما مسافرين كما في اكثر كتب الاصول للعلم به لان القائل للتغير
فرض المسافر واما كون الامام مسافرا فلان الامام لو كان
مقيما لزم المسافر المقتدي الاتمام بالتبعية فلا يتصور فيه التغير
بالاقامة ما دام موتما وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور انه
اذا تكلم بطلت وخرج عن كونه لاحقا فلا يكون موضوع المسئلة
فلا يحتاج الى اخراجه وقيد باللاحق لان هذا المسافر لو كان
مسبوقا تغير فرضه بنية الاقامة بعد فراغ الامام لانه ليس
شبيها بالقضاء وعلى طريق الفقهاء لانه منفرد فيما يقضي كما قدمنا
ومما يوضح الفرق بينهما ما في الايمان لو علق العتق بصلاة الجمعة
مع الامام لم يحنث اذا كان مسبوقا ولو لاحقا حنث كالمدرك
كذا في الكشف ومنها اي من انواع الاداء في حقوق العباد ولو
قال وكذلك في حقوق العباد لكان اظهر لان المراد ان الاداء
ثلثة في حقوقهم ايضا كامل وقاصر وشبيه بالقضاء رد عين
المغصوب مثال للاداء الكامل والمراد رده على الوصف الذي
ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب باوصافه ولو قال
تسليم عين الحق ولو حكما لكان اولى ليشمل رد المغصوب وتسليم

البيع الى المشتري على الوصف الذي وردا عليه وهو فيهما تسليم
الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه وهو فيهما
عين الواجب حكما اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل
التسليم الا ان الشارع جعل المودي عين الواجب في الذمة لئلا
يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع
الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا
الحكم في ساير الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة
ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المودي مغاير له الا
ان الشرع جعل عين الواجب فالمودي عين الواجب حكما
ومثل له حقيقة الا القرض فانه مثل حقيقة وحكما لعدم الضرورة
لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المودي مثلا له اما
ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال
الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة
المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ
لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان
المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم
لم يقع عليه بل على نفس المال المودي وايضا على هذا لا يكون
بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره
بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل

كذا في التلويح وهو كلام حسن لو لم يلزم عليه مفسدة من جهة
الاحكام فانه على ما قرره من ان المودي عين شرعا لم يبق في ذمة المديون
شي فيلزم ان رب الدين لو وهبه الدين بعد قضائه او ابراه
براءة اسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب الدين لو وهبه الدين
بعد قضائه او ابراه براءة اسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب
الدين شي والمنقول في الذخيرة في البيوع انه يصح ويلزم رب
الدين ان يرد ما قبضه معللا بان الدين باق في ذمة المشتري
بعد القضاء لانه لم يقبض عين الواجب حتى لا يبقى في الذمة انما
قبض مثله فبقي ما في ذمته على حاله الا ان المشتري لا يطالب
به لان له على البايع مثل ذلك بالقضاء فلو طالب البايع المشتري
بالثمن لكان للمشتري مطالبته ايضا فلا تفيد مطالبة كل منهما
فعلم ان الثمن باق في ذمة المشتري بعد القضاء انتهى وهو يقتضي
ان قضاء الدين ليس باداء اصلا اذ لو كان اداء لسقط الواجب
به وقد اتفق الاصوليون على انه اداء وقد صرح الفقهاء في كتاب
الوكالة ان الوكيل بقضاء الدين وكيل بالمبادلة وفرعوا عليه
انه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين وصرح الولوالجي
في فتاواه بان الوكيل بقبض الدين لو اقر به بعد موت موكله
لا يقبل الا ببينة لانه اقرار بما يوجب الضمان على الميت لما فيه
من المبادلة فهذا كله مقتضي انه ليس اداء والحق ان فيه معنى

اخذ عين الحق ومعنى المثلية وهي المبادلة والاصوليون نظروا الى الاول بدليل جواز الاخذ بلا قضاء ولا رضا اذا كان من جنس حقه وبدليل ان للشريك مشاركة الشريك في المقبوض وتارة تسليم العين **ورده مشغولا بالجناية** مثال للاداء القاصر ولو قال ورد تسليمه لا على الوصف الذي وجب تسليمه عليه لكان اولى ليشمل ما سبق من اقسام الغصب والبيع والصرف والسلم فيه وليشمل تسليم العين معيبا باي عيب كان من جناية او دين او حبل او مرض او زيافة في الدين وفايدته كونه اداء انه لو هلك في يد مالكه برئ البايع حتى في الزيوف اذ لا مثل للوصف منفردا والامتناع قيما بنفسه وخالفنا ابو يوسف فقال له ان يرد مثل المقبوض ويرجع بالجياد واعتمد المشايخ في الفروع استحسانا لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديته الى الربا فيرد مثله وفايدته فصول انه لو تلف عند مالكه بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده فلو بيع في الدين او قتل بتلك الجناية او دفع الى وليها ففي الغصب يرجع عليه بالقيمة وفي البيع يرجع المشتري على البايع بالثمن وكذا اذا رد المغصوبة حاملا فولدت وماتت فعند الامام الشغل بالجناية في البيع بمنزلة الاستحقاق الى الثاني كما في الوكالة وصحة الابراء والهبة عملا

في كل

في كل موضع بما يناسبه لحصول دليل فلا اشكال والله سبحانه الموفق وعندهما بمنزلة العيب فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وبهذا التقرير علمت ان محل الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب كما لا يخفى وفايدة الاختلاف ايضا تظهر في مسايل مذكورة في اخر خيار العيب من التبيين واطلق في الجناية فشمل القتل وقطع الطريق والردة والنفس والطرف كما لو سرق عند البايع فقطعت يده عند المشتري فان له ان يرده ويسترد الثمن **وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشرا** مثال للشبيه بالقضاء وفي عبارته تساهل فان الامهار ليس من الاداء اصلا وانما التسليم هو الاداء فلو قال وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لكان اولى وكذا لو قال بعد ملكه لكان اولى لانه لا فرق بين الشراء والهبة والميراث فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه المستحق لها بالتسمية شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة وهو حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية وزاد صدر الشريعة وبالمعقول وقدره بما حاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشي ومن وصف مملوكيته لان الشي الذي حكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله

للبعض لا آخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل
بعض الاجزاء ونقض به في التلويح بان لقايل ان يقول لم لا يجوز
ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة موجود الكل الشي بتبدل المملوكية
وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق
بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة انتهى وقد يقال الكل
من الاعتبارين عقلي صحيح لكن ما اعتبره صدر الشريعة وافقه
السنة فكان متعينا فبطل الآخر **حتى يجبر على القبول** تفريع
على كون التسليم اداء لانه عين حقها المسمى واشار الى انه يجبر ايضا
على الاداء اذا طلبته بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم
وهو النكاح وبهذا القيد اندفع ما اورد عليه من انه لو باع
عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه ثانيا
لانفساخ البيع بعدم اجازة المستحق بخلاف النكاح لا ينفسخ
وينفذ اعتاقه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء
ولو قال وينفذ تصرفه فانه قبل تسليمه دونها لكان اولى اذ لا فرق
بين العتق والكتابة والبيع والهبة وغيرها ولم ينقض ما يقبل
النقض كالبيع لحقها لانه لو نقض لبطل حقه لا الى الخلف ولو لم
ينقض لبطل حقها الى الخلف وهو القيمة والابطال الى الخلف اهون
بخلاف تصرف المشتري في الدار المشفوعة فانه ينقض لحق
الشفيع لا الى الخلف واما الراهن اذا تصرف فانه لا ينقض وانما

لانه لو ابطل حق الشفيع يبطل الى
خلف وهو الثمن ولا كذلك الراهن
يبطل حق المرتهن

يوجب النفاذ لحق المرتهن اذا لا ضرر كذا في الكشف واشار بكون تسليم
العبد شبيها بالقضاء الى ان العبد مثل المسمى حكما فيتفرع عليه انه لو
قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة
ثم ملكه ثانيا لا يعود حقها في العين فلا يجبر على التسليم ولا هي
على القبول لانتقال حقها الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم
المسمى بعينه لعاد حقها اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين
كالمغصوب اذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول الغاصب مع
يمينه ولم يصور المصنف المسئلة بكون المهر المسمى اباها كما في
التنقيح لعدم الفايدة بذلك التقييد كما لا يخفى **والقضاء انواع**
يعني كالاداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان لكان اولى كما
تقدم **وبمثل غير معقول** اي غير مدرك بالعقل لا ان العقل
ينفيه وقدمنا ان المعقول يطلق على ما فهمته بعقلك وهو
المراد هنا **وما هو في معنى الاداء كالصوم للصوم** مثال للقضاء
بمثل معقول وقد اتفق الكلام منا على هذه العبارة حتى ابن الهمام
في التحرير مع انا قدمنا عنه ان كون القضاء مثلا مما يتجه على انه
بامر جديد واما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين
ان تكون هذه العبارة مبنية على القول الضعيف او يكون
ذلك مجازا ولم ار من نبه عليه هنا **والفدية له** اي للصوم
مثال للقضاء بمثل غير معقول لانا لا نعقل المماثلة بينهما لا صورة

وهو ظاهر ولا معنى لان معنى الصوم اتعاب النفس بالامساك ومعنى
الفدية بتنقيص المال وان كان بينهما مماثلة باعتبار انه لما صرف
طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به فكانه لم
يطعمها لكنها لا تعقل فاثبتناها او بالنص والاجماع والفدية
لغة الفدا كما في ضياء الحلوم وفي الشرع هنا قدر طعام مسكين
لقوله تعالى ففدية طعام مسكين اي هي قدر طعام مسكين
كما في الجلالين وعند الفقهاء التمكين من طعام مسكين لان
الاحكام لا تتعلق الا بالافعال وانما عبرنا بالتمكين دون التمليك
لما ان الاباحة كافية فيها وهي كلتان مشبعتان بخلاف صدقة
الفطر وعندنا قدر طعام مسكين نصف صاع من بر او زبيب
او صاع من تمر او شعير او قيمة ذلك ولو قال والفدية له
عند العجز عنه عجزا مستمرا الى الموت لكان اولى ولذا قال
في الهداية ولو قدر على الصوم بطل حكم الفدا لان شرط
الخلفية استمرار العجز انتهى اي مثلا في كل خلف فلا يرد التيمم
فانه خلف ولا تبطل الصلوات المؤداة به اذا قدر على
الاصل ثم اعلم ان الفدية انما تكون خلفا عن صوم هو اصل
بنفسه كقضاء رمضان والمنذور المعين اما صوم الكفارات
فلا تكون الفدية خلفا عنه في حق الشيخ الفاني لانه بدل عن
غيره والبدل لا يكون له بدل كما عرف في فتح القدير **وقضا**

تامل
البدل لا يكون له بدل

تكبيرات

تكبيرات العيدين في الركوع مثال للقضاء الشبيه بالاداء
فانه قضاء باعتبار فوت موضعها وهو القيام شبيه بالاداء باعتبار
ان للركوع شبه القيام باعتبار بقاء الاستواء في النصف الاسفل
ولو زاد لمدرك الامام فيه ما دام راكعا لكان اولى لان الامام
اذا سهى عنها فركع ثم تذكر لا ياتي بها فيه بل يعود الى القيام اتفاقا
لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهته حتى لو كان المسبوق
يرجو ادراكه فيه لو اتى بها قايما فانه ياتي بها قايما كذا في الكشف
وانما شرطنا بقاء الامام راكعا لانه ان رفع الامام راسه سقط
عنه ما بقي من التكبير تقديما للمتابعة المفروضة على الواجب
والقومة لم تكن محلا له لا اداء ولا قضاء لا للفصل وقيد
بالركوع لانه لو ادركه في القومة لا يقضيها فيه لانه يقضي الركعة
مع تكبيراتها كذا في فتح القدير وقد علم من هذه المسئلة ان المسبوق
يقضي الاذكار قبل فراغ الامام بخلاف الفعل وقد صرح جوابه وقالوا
انه يكبر براي نفسه لانه منفرد فيما يقضي وقالوا انه لا يرفع يديه
هنا تقديما لسنة الوضع على الركبتين لانه في محله على سنة الرفع
لانه في غير محله وقيد بالعيد لانه لا ياتي بتكبيرة الافتتاح
والركوع فيه **ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط**
جواب عن سوال نشا من كون الفدية قضاء بمثل غير معقول فانه
يقتضي ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وقد قالوا بذلك

في الوقوف بعرفة ورمي الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الاركان فانها لا تقتضي لعدم النص وخالفوا ذلك في صلاة الشيخ الفاني العاجز عنها فاوجبوا الفدية لها عند الايصاء بها ولا نص انما النص في الصوم وهو غير معقول فلا يقاس عليه وتقرير الجواب ان الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لان المعنى الموثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل تكون الفدية في الصلاة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو السيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال في تبرع الوارث بالاطعام للصوم والصلاة بخلاف ايصائه به عن الصوم فانه جزم بالاجزاء كذا ذكر الاصوليون فمنعوا الالحاق بالشيخ الفاني دلالة وقياسا وخالفهم الفقهاء فقالوا بالالحاق دلالة فانهم الحقوا به من مات وعليه صيام او سفر وقد اوصى بالاطعام فانهم قالوا بالوجوب على الولي واعترض في فتح القدير بان كلام الاصوليين انما يصح في علة غير منصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لان ترتيب الحكم على المشتق يفيد علية مبدا الاشتقاق وان لم يكن من قبيل الصريح عند بابل بالاشارة وقد قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه انتهى وجوابه انه لم يقع الاتفاق على انها في العاجز

فان

فان بعض المفسرين ذهب الى انها في القادر وانها منسوخة وان وجوب الفدية على العاجز بالاجماع لا بالنص فلا تكون العلة منصوصة قطعا خصوصا وقد رجح القول بانها في القادر حتى قال الزاهدي ان كونها في العاجز غير صحيح لقوله بعده وان تصوموا خير لكم ومثله لا يقال في حق العاجز واللام في الفدية للعهد الذكري فيفيد ان كل صلاة كصوم يوم وهو الصحيح ويودي عن كل وتر فدية لانه فرض عند الامام كذا في غاية البيان واعلم ان الاعتكاف كالصوم والصلاة فلو اوجب على نفسه اعتكافا ثم مات اطعم عنه وليه لكل يوم نصف صاع كما ذكره الولوالجي فلو قال في الصلاة والاعتكاف لكان اولى واما جواز تعجيل الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فمذكور في كتابنا البحر الرائق **كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية** فان وجوبه للاحتياط لا بالقياس لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معرض النص وقد عملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك كذا في التنقيح واشار المصنف بالقيمة الى ان التصدق بالقيمة جائز لا اولى لانه الاصل والقيمة مثلها

كما في المحيط وسوي بينهما في فتاوي قاضي خان فقال له دفع العين
او القيمة وذكر الولوالجي ان دفعها حية احسن من دفع القيمة
واطلق فشمل الغني والفقير لكن في الفقير لابد من الشرا بنية
الاضحية او نذرها والحاصل ان المعينة بالنذر للاضحية
اذا فاتت وقتها يتعين التصدق بعينها حية فان استهلكها
فبقيمتها غنيا كان او فقيرا والمعينة بالشرا لها كذلك غنيا كان
او فقيرا على الصحيح كما في البدايع فدخل تحت كلام المصنف المعينة
مطلقا حالة الاستهلاك وما يجب على الغني وقيد بفوت
ايامها لما في التنقيح واراد بالقيمة قيمة شاة تجزي فيها واشار
بالقيمة الى ان الاراقة بعد ايامها لا تكفيه فلو وجب عليه التصدق
بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق بلحمها ويجزئه
ذلك ان لم ينقصها اللحم وان نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان
ولا ياكل منها فان اكل تصدق بقيمته كما في البدايع واشار بوجوب
القيمة الى انه عليه الايصاء بالقيمة من ثلث ماله كما في الزكوة
كذا في البدايع ومنها اي من انواع القضاء بيان له في حقوق
العباد ضمان المغصوب بالمثل مثال للقضاء بمثل معقول
كامل فانه مثل له صورة ومعنى فالمثلي هو المكيل والموزون
والعددي المتقارب وغير ذلك القيمي ومنه المثلي المختلط بخلاف
جنسه كالحنطة المخلوطة بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون

الذي

الذي في تبعيضه ضرر كالاواني من النحاس كما ذكره الزيلعي وهو
السابق اي الكامل هو السابق على القاصر لانه مثل معين فقط فلا
يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل فلا يجبر على اخذ دفع القيم
في المثلي كما لا يجبر على اخذ المثل حالة قيام العين او بالقيمة مثال
للقضاء بمعقول قاصر لما قدمناه ولو اخر قوله وهو السابق لكان
اولى لان السابق لا يكون الا مسبوق ولم يذكره قبله وان ذكره بعد
وهو القيمة وقد قدمنا ان الاقسام اثني عشر وقد صارت ثلثة
عشر باعتبار ان القضاء بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر
وقد جعلها بعضهم اربعة عشر قسما باعتبار ان القضاء بمعقول
في حقه تعالى كامل كقضائها بجماعة وقاصر كقضائها منفردا ورد
بان الثابت في الذمة هو اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء
بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل كذا في
التلويح ثم اعلم ان مقتضى الاصول ان يكون المغصوب في كلامهم
هو بمعنى المثلي اذا هلك وان ضمانه بالمثل عند القدرة عليه
قضاء كامل وضمانه بالقيمة فيما اذا انقطع قضاء قاصر لا يصار اليه الا
عند العجز ولا يجبر على قبوله لو رضي بالصبر الى وجود المثلي واما اذا
غصب قيميا ثم هلك فان اداء القيمة قضاء كامل فان الواجب في
المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به في الكشف فلا يكون
المغصوب القيمي داخلا تحت عبارتهم هنا اصلا وما في التنقيح

فيه نظر فان الجبر على القيمة ثابت
عند انقطاع المثل وهو قاصر
باعترافه فتدبر
عبد الحكيم

من قوله واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق
في الصورة وقد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز
عن الكامل لانه غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولانه يجبر على قبول القيمة
في القيمي فكيف يكون قضاء قاصرا او لم ادر من به عليه وضمان
النفس والاطراف بالمال مثال للقضاء بمثل غير معقول لانه لا تعقل
المماثلة بين الادمي والمال لان الادمي مالك والمال مملوك وضمانها
به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخير ولي القتيل المخير بين القصاص واخذ
الدية وانما شرع عند عدم احتماله منة على القاتل بان سلم نفسه
وعلى القتيل بان لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح واعلم انا وان
قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند اختيار ولي القتيل الدية
قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا لنفسه
عن الهلاك كما ذكره الحدادي واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد
بغير عينه مثال للقضاء الشبيه بالاداء والمراد بالاداء التسليم اما
قابل القضاء فلا يحتاج ان يجعل من قبيل اطلاق الاداء على القضاء
مجازا اما كون تسليمها قضاء فلانه مثل الواجب لا عينه لان المسمى
هو العبد فكان تسليم عبد وسط اداء واما كونه شبيها بالاداء
من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع

اليه

اليـه صح صح

اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه حتى تجبر
على القبول اي قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى فانها تجبر على قبوله
فافاد ان الزوج مخير بين دفع القيمة او الوسط لان العبد معلوم
الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب المسمى كما لو امهر معينا وبالنظر
الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد
كانه احد الشيئين فيخير الزوج فايهما ادى تجبر المراة على قبوله
واراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس مجهول الوصف فيدخل تحته
كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوج على مكيل او موزون وبين جنسه
دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته فالحاصل ان
تسمية مجهول الجنس باطلة ومجهول الوصف صحيحة من وجه فيخير
ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير وعن هذا اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في
القطع ثم القتل اي في قطع شخص يد غيره ثم قتله عمدا للولي ان يفعلهما
اي القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل فقط وهو القاصر
وخالفاه في الاول وهو القطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين
انه لم يسر فانه افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل اذ القتل
اتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات قلنا هذا من حيث
المعنى اما من حيث الصورة فيجزاء الفعل فلا وانما يدخل ضمان

الجزء في الكل فيما هو جزء المحل وهو الدية وانما لا يجب بتلك الضربات
لانه لا قصاص فيها وحاصل وجوه المسئلة ستة عشر لانهما اما ان يضربا
عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاين او عمدين
او احدهما عمدا والاخر خطا وعلى التقادير اما ان يكون قبل البرء
او بعده ففي الكل لا يتداخلان عنده الا الخطاين قبل البرء بيد
واحدة ومحل الاختلاف في عمدين من واحد قبل البرء فهي ثلثة قيود
ذكر المصنف منها العمد وترك قيدين **ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا
انقطع المثلي الا يوم الخصومة** تفريع على سبق الكامل لان التضييق
فعند تحقق العجز بخلاف القيمي لان وجوب قيمته باصل السبب
فتعتبر يوم الغصب وبهذا ظهر ضعف قول ابي يوسف ان المعتبر
يوم الغصب فيهما وقول محمد يوم الانقطاع وحده ان لا يوجد
في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت اراد
بيوم الخصومة وقت القضاء كما وقع التعبير به في اكثر الكتب **وقلنا
المنافع لا تضمن بالاتلاف والقصاص لا يضمن بقتل القاتل
وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول**
ثلاث مسائل متفرعة على ان ما لا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص كما في
التنقيح وانما لم يصرح المصنف به للعلم به مما سبق الاولى لا تضمن
المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا
احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض والاتفاق على نفي القضاء

بالكامل

بالكامل لو رفع كما يجري على كميات متساوية وورود العقد عليها للتحقق
الحاجة ولم ينحصر دفعها بالتضمين بل الضرب والحبس ادفع
او لان المعقود عليه العين لا المنافع وفي التلويح والتحقيق ان
المنفعة ملك لا مال لان الملك من شانه ان يتصرف فيه بوصف
الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة
والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي
قيد بالاتلاف ليعلم الحكم في الامساك من غير استعمال بالاولى
وقد قالوا المفتى به في غصب منافع الوقف ومال اليتيم وما
كان معدا للاستغلال الضمان كما في البزازية وغيرها ويدخل
تحت السكنى بتاويل الملك والعقد فانه كالغصب الا في المعد
للاستغلال فانه لا ضمان فيهما كبيت سكنه احد الشركاء وكبيت
الرهن اذا سكنه المرتهن ثم تبين الاستحقاق كما عرف في البزازية
وينبغي ان يحمل على ان في هذه الثلاث رواية عن الامام بان المنافع
مضمونة فافتوا بها والا فكيف جاز لهم الافتاء بخلاف جميع الروا يات
ولم ار من صرح به الثانية ان القصاص لا يضمن بقتل القاتل
فلا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم
رجع ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لانهم لم يفوتوا على الولي
شيا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل لان المال
ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في القصاص معنى

نفي

الاحياء وهو لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة
صيانة الدم عن الهدر بالكلية قيد بالقصاص لان لاولياء المقتول
الثاني ان يقتلوا قاتله ولو بعد القضاء بالقصاص لانه محقون الدم
على التابيد بالنسبة الى اولياء غير المقتول في البزازية فان قتله
غير الولي بامر صار مستوفيا ولا ضمان على القاتل هذا اذا كان
الامر ظاهرا فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت الامر
الا بالبينة ويقتص القاتل ان لم يبرهن انتهى المسالة الثالثة ملك
النكاح لا يضمن لعدم المماثلة بين البضع والمال المصون ومعنى
ويتفرع عليه لا شي للزوج لو وطئت بشبهة بل لها مهر المثل
ولا ضمان على الشهود بالطلاق المقضي به اذا رجعا ولا شي للزوج
على قاتل المراة من المهر ولا شي له عليها منه لو ارتدت ومعنى
قوله لا يضمن اي بالازالة ولا يرد نقضا بعد الدخول لانه على خلاف
الاصل اظهارا لخطره ولذا قالوا ان البضع متقوم حالة الدخول
دون الخروج وفرعوا على صحة تزويجه ابنه الصغير بماله وعدم
جواز خلع صغيرته بمالها وبهذا التقرير ظهر ان المصنف لو قال
والقصاص وملك النكاح لا يضمنان لكان اخصر واقود وقيد
بكونه بعد الدخول لانها في الطلاق قبل الوطي يضمنان نصف
المهر كما عرف كما لو زنى الابن بامراة ابيه مكرهة قبل الدخول
فانه يرجع عليه بما لزمه من نصف المهر ولا بد للمامور به من

صفة الحسن اي من صفة هي الحسن وهو في اللغة ضد القبح حسن
فهو حسن والجمع حسان قال الله تعالى وقولوا للناس حسنا وقرئ بضم
السين مثل الحلم كذا في ضياء الحلوم ثم الحسن والقبح يطلقان
على ثلاثة معان الاول كون الشي ملايما للطبع منافرا له كالحلو والمر
وابدال الطبع بالغرض في المسايرة وهو الاولى فان القتل منافر
للطبع مع انه قد يكون ملايما للغرض كقتل العدو والثاني
كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون
الشي متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم
عاجلا والعقاب آجلا كالطاعة والمعصية ومعنى كون الشي
متعلقهما نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز
العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا بحيث كونه
يعاقب عليه فهما بالمعنيين الاولين عقليان يستقل العقل
بدركهما واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشاعرة
لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان الا بالامر والنهي
وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها
يكونان لذات الفعل ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم هو الله تعالى والعقل آلة
للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا
والفرق بين طريق الاشاعرة والحنفية ان عند الاشاعرة

لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعندنا يعرفهما العقل بخلق الله تعالى
العلم اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح
الكذب الضار واما مع كسب كالمستفادين من نظر في الادلة وترتيب
المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع
فيهما من مدلولات الامر والنهي عند عامة اصحابنا وعند الاشاعرة
وفخر الاسلام من موجباتهما والفرق بين المدلول والموجب ان
مدلول الشيء ما دل على تحققه من غير ان يكون به بل بشيء اخر فالامر
دال على الحسن والعقل مثبت له وعند الشرع هو الاثر الثابت
وابتنى على هذا الخلاف انه لا يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة
وبلوغ دعوة فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان عند الاشاعرة
والبخاريين لكونهما ثابتين بالامر لا بالعقل وعلى قول العامة
تتعلق الاحكام قبلها وهو اختيار الماتريدي واتباعه
ونقلوا عن الامام لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم
معرفته بعقولهم وعنه لا عذر لاحد بالجهل بخالقه لما يرى من
خلق السموات والارض وفي التحرير المختار قول البخاريين لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وخلافه تاويل وحملوا
قول الامام لا عذر الى اخره على ما بعد البعثة قال في المسايرة
وهو ممكن فيها لا في المروي الاول وقال في التحرير وحينئذ فيجب
حمل الوجوب على معنى ينبغي يعني في المروي الاول ذكر الاكمل

نظر ح

في شرح

في شرح وصية الامام الاعظم اعلم ان اصحابنا قد ذكروا انا لا نعني
بوجوب الايمان بالعقل انه يستحق الثواب بفعله او العقاب بتركه
اذ هما يعرفان بالسمع وانما نعني به ان يثبت بالعقل نوع رجحان
للاتيان بالايمان بحيث لا يحكم العقل ان الترك والاتيان فيهما
سيان بل يحكم بان الايمان يوجب نوع مدح والامتناع عنه
نوع ذم فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الاشاعرة في هذه المسئلة
انتهى لا خلاف بيننا وبين الاشاعرة في هذه المسئلة انتهى وهو
جمع باطل لتصريحهم بان من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر
خلد في النار ولو بلا مدة كما اشار اليه في التحرير ثم اعلم ان هذه
المسئلة من مهمات مسايل الاصول ومهمات مباحث المعقول
والمنقول فهي كلامية من جهة البحث على ان افعال الباري تعالى
هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبايح تحت ارادته ومشيئته
واصوليه من جهة البحث عن الحكم الثابت بالامر يكون حسنا والثابت
بالنهي يكون قبيحا ثم ان معرفتهما امر مهم في علم الفقه ليلا يثبت
بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح فان قيل قولكم
المامور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل
قلنا انه صفة اضافية اعتبارية لا معنى قايم بالذات اتصفت
الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا في التقرير وفي
التوضيح اعني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه

فائدة واقع لتوالها هذه الحركة سريعة او بطيئة وان عني ان العرض
لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام
بهذا المعني غير لازم اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به انتهي **ضرورة**
ان الامر وهو الشارع **حكيم** علي الاطلاق لا يامر بشئ الا لحسنه
ولا ينهي لشئ الا لقبحه اشار به الي انه لا امتناع من حيث اللغة
بالامر بالقبيح كما في التلويح وقد سبق ان ههنا معني مصدريا
ومعني حاصلا بالمصدر فالاول هو الايقاع والثاني الهيئة المو
والمراد بالمامور به الحاصل بالمصدر لكنه في التحقيق هو الايقاع
والاحداث فحسنه حسن المامور به كما في التلويح **وهو اما ان**
يكون لعينه تقسيم لمطلق الحسن المامور به والمراد بالحسن
لعينه اي لذاته اي لذات حسنة في نفسها اي مع قطع النظر
عن الامور الخارجة عنها بحيث ان العقل لو كان موجبا لمعرفة
الحسن لحسنه حين النظر في المامور به وان فرض عدم كونه
مامورا به بامر صادر عن الحكيم كذا في التقرير فاذا عرفت
هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا لذاته او
قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون علي ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات
ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض
النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاوصاف المختلفة

فصول

فصول مضمونة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر
المضاف الي المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن
كذا في التوضيح وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعني في نفسه كما
ذكره فخر الاسلام وغيره لما انه يرد علي ظاهر عبارتهم انها انما تصح
في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معني كاين فيه ولا تصح في
الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معني كاينا فيه بخلاف الحسن
لعينه فانه شامل لما اذا كانت الذات كلها حسنة او جزؤها
فان الحسن لجزئه انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا
بمعني انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون
المجموع حسنا وان اجاب عنه في التوضيح بانه لا مشاحة
في الاصطلاح **وهو** اي الحسن لعينه **اما ان لا يقبل السقوط**
اي سقوط هذا الوصف وهو الحسن كما ذكر فخر الاسلام
او يقبله فان الساقط او لا هو الحسن واستشكل بان السقوط
في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتي لو صبر عليه حتي
قتل كان شهيدا وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالنذر
فلذا غيره في التنقيح الي سقوط التكليف فقال اما ان لا يقبل
سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة
الي كونه مامورا به بمعني امر الوجوب واجاب الهندي بانه
لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لانه لو لم يسقط

حسنه لما ابيح ضده وهو اجرا كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا
نفسه لحق الله تعالي واذا اسقط الوجوب لا يبقي ما في ضمنه من الحسن
ولا نسلم سقوط الوجوب بالاكراه لما انه ابيح مع قيام المحرم ولذا
قال في اخر المنار وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجرا
كلمة الكفر او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن
بمعني في غيره عطف علي قوله يكون فهو قسم من مطلق الحسن
القسم لا عطفا علي لا يقبل ليكون قسما من الحسن لعينه كما هو ظاهر
كلام فخر الاسلام فانه قال الحسن لمعني في نفسه ثلاثة اضرب
ضرب لا يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن
لمعني في نفسه فلزم عليه شيئان الاول انه تقسيم الشي الي
نفسه والي غيره لان الملحق حسن لغيره حقيقة الثاني جعل
الملحق قسيما لما لا يقبل السقوط او يقبله مع انه مما يقبله فاذا
عطف الملحق في كلام المصنف علي يكون سلم منهما فان قلت
هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف يكون مشابها
للحسن لغيره قلت لما الغي الواسطة وجعل ملحقا بالحسن
لذاته صح جعله مشابها للحسن بغيره الذي لم يلحق بالحسن
لذاته ذكره يحيي السيرامي كالتصديق مثال لما لا يقبل
السقوط وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح وجعله مغايرا للتصديق

المنطقي

المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفرهم
باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه
بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر لما يصدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلي هذا يكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان
قلنا باعتبار اشتماله علي الاقرار وعلي صرف القوة وترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحوها من
الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين وتمامه في التلويح
وفي التمثيل بالايمان اشارة الي ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف
ادراك العقل حسنه علي ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن
الايمان ثابت قبل الامر مدرك للعقل نفسه كذا في التلويح
ولم يذكر الاقرار لانه كالصلاة يقبلان السقوط فاكتفي بها وقد
تقدم معني الساقط في الاقرار هل هو حسنه او التكليف به
وفي التنقيح والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال
عليه فان الانسان مركب من الروح والبدن فلا يتم صفته
الايمان بظهر من الباطن الي الظاهر بالكلام الذي هو ادل
علي الباطن ولا كذلك سائر الافعال فمن صدق بقلبه
وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مومنا وان صدق ولم يصادف
وقتا يقر فيه يكون مومنا انتهي فهو اختيار لاحد القولين

من ان الاقرار ركن كالتصديق لكنه تبع يسقط للعذر وقال الآخر
انه شرط لاجراء احكام الدنيا **والصلاة** فانها حسنة لعينها
لانها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط اصلا ووصفا عن الحائض
والنفساء ووصفا لا اصلا كالصلاة في الاوقات المكروهة
وفي التحرير والوجه ان كان لذاتها لا يتخلف حسنها لعروض
قبح خارج انتهى وتقدم ما فيه جوابه **والزكوة** مثال للملحق وكذا
الصوم والحج لان حسنها ليس لذاتها لان الزكوة تنقيص المال للغير
وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت والصوم
تجويع النفس لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة
والنفس مجبولة والحج سفر شاق وانما حسنها على المعصية فلا
يحسن قهرها فارتفعت الوسائط فصار تعبدا محضا لله
تعالى كذا في التنقيح واورد عليه صلاة الجنازة انما حسنت
لقضاء حق الميت والميت لا يستحق هذه العبادة كالفقير فيلزم
ان تكون من الملحق لا من الضرب الثاني من القسم الثالث فالاولى
ان ينظر الى سبب الواسطة فان كان غير اختياري كالحاجة في
الزكوة وشهوة النفس في الصوم والاضافة الى الله تعالى في الحج
كانت الواسطة هدرا وان كان اختياريا كالكفر للكافر في الجهاد
واسلام الميت في صلاة الجنازة كانت الواسطة معتبرة فقول
فخر الاسلام الوسائط انها بلا اختيار العبد معناه بالنظر الى

سببها

سببها لا اليها ذكره التيرامي **او لغيره** عطف على لعينه ومعناه ان
يكون حسنه لا بالنظر الى ذات المامور به بحيث لو فرض عدم الامر
به وكان العقل محسنا ما حسنه فلا ينافيه ان يكون حسنا لكونه
اتيانا بالمامور به اذا اتى به لكونه مامورا به لا مطلقا وبهذا علم
فساد ما قيل ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه
انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي
حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوي بنية امتثال امر الله
تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به وتمامه في
التوضيح **وهو** اي ذلك الغير المحسن **اما ان لا يتادى بنفس**
المامور به اي لا يحصل المحسن بفعل الحسن لغيره فان الصلاة
لا تحصل بفعل الوضوء **او يتادى** اي يحصل بفعله **او يكون حسنا**
لحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا
به اي يكون المامور به وظاهر كلامه انه عطف على لا يتادى فيكون
قسما من الغير المحسن الذي هو مرجع الضمير وهو غير صحيح لان
الضمير في لا يتادى عائد الى الغير وقد يكون عائدا الى المامور به
الحسن والظاهر ان المقسم المامور به الحسن لغيره فيكون مرجع
ضميره لا الغير ووجهه كما قال القاآني انما كان حسنا لغيره
فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به او
لا الاول هو القسم الثالث وهو القدرة واما الثاني فلا

يخلوا اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل آخر بعده
وهما القسمان الاولان ومن هذا القسم اعني ما حسن لحسن في شرطه
يسمى الجامع لانه داخل في كل مامور به فما حسن لعينه حسن لشرطه
ومن هذا الملحق به حسن لشرطه وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه
فعلى هذا اورد على المصنف انه لا معنى لقوله بعد ما كان الى
ولو حذفه واقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان
اعم واوجز وجوابه انه انما ذكره لدفع ما يتوهم ان ما حسن لعينه او
الملحق به لا يكون حسنا لغيره وليفهم دخول ما حسن بغيره بالاولى الجواز
تعدد الحسنات ولا يخفى ان في هذا المحل نوع تكلف وان جعله
من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته
فلهذا افرد صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلا على حدة وان
اجيب عن الاخير بان الحسن الزايد لما كان من الغير ناسب ان يذكر فيما
حسن لغيره **كالوضو** فانه ليس بعبادة في نفسه لانه للتبريد وانما
حسن بالصلاة وهي لا تتادى بفعل الوضوء **والجهاد** فانه ليس
بحسن في نفسه لانه تخريب وانما حسن لاعلاء كلمة الله وهي تتادى
بالجهاد ومن هذا القبيل صلاة الجنازة حسنت لقضاء حق
الميت الحاصل بها وقدمنا ان الحسن هنا لما كان بسببه اختياريا
لم تلغ الواسطة في الجهاد لما كان الاعلا او دفع كفر الكافر وكان
السبب نفس الكافر الذي باختياره كان من هذا القبيل واما تجويز

ان

ان يكون الدفع مقصودا للمجهول فلا يكون اختياريا فيكون من الملحق
فغير صحيح لان الفصل المبين للمجهول لا يخرج عن ان يكون اختياريا
ومن العجب قوله الاولى ان يمثل باقامة الحدود فان المحسن
فيها الزجر عن المعاصي وهو اختياري فانه يقال له ايضا جاز ان
يكون الزجر مقصودا للمجهول فلا يكون اختياريا وايضا انه بناه
على ان الواسطة في الملحق لا يكون اختياريا وقدمنا عن السيرامي
خلافه **والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه** مثال
لقوله في شرطه لقوله او يكون حسنا لان القدرة ليست من
اقسام المامور به وانما كان اشتراطها حسنا محضا للمامور به لان
تكليف العاجز قبيح فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية
والمعتزلة لقبح تكليف ما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح اليه
تعالى وبالشرع الاشاعرة لا يكلف الله الآية في الممكن كحمل جبل
ولو كلف به لحسن وهي فرع التحسين والتقبيح فالاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق
ومحل الخلاف الممكن في نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرط او وجود
مانع فالجمهور على نفي وقوع التكليف به وجوزه الاشعري ولا خلاف
في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف
العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من
قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق

يق

ام لا فعند الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد
اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده لا ميغ
لتاثير العبد في افعاله الا هذا وتمامه في التلويح والحاصل ان
الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما لا يطاق لكن
المعتزلة بنوه على ان الاصلح واجب على الله تعالى والحنفية بنوه
على انه لا يليق بحكمته تعالى وفضله لا على ان الاصلح واجب
وتعقبهم في التلويح بانه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق
العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم
جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة قول بانه يجب
عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا
قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكن يتركه تفضلا
واحسانا قلت فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل
يثبت عدم الوقوع انتهى وهو ترجيح لقول الاشعري وجوابه ان
قولهم بعدم الجواز من باب التنزيهات كالقول بعدم جواز الكذب
عليه تعالى لانه صفة نقصان فلا يكون من باب الوجوب ثم اعلم
ان القدرة التي هي شرط التكليف القدرة الظاهرة وهي
سلامة الآلات والاسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة
للفعل كما في التنقيح وفي التلويح قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل
او قبله والمحققون على انه ان اريد القوة بالقدرة التي تصير

موثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده
وان اريد القوة الموثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان ماان
وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان
تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة
ما يتوقف عليه ولا يجوز ان يكون التكليف مشروطا بها لان الفعل
عندها واجب لامتناع التخلف بالواجب ولما توجه التكليف
الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور لعدم التكليف
بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع
الفعل في الزمان المستقبل وامتناعه في هذه الحالة لا ينافي
كونه مقدورا ومختارا له الى آخره وهي اي مطلق القدرة
نوعان مطلق وهو ما لم يقيد بشيء كذا في التقرير والتحقيق
هنا ما ذكره السيرامي ان المقسم مطلق القدرة والقسم القدرة
المطلقة والمراد بها عدم التقييد بشيء مما قيد به مقابلها لا عدم
التقييد مطلقا فاندفع به اعتراضان يردان ظاهرا فافهم
انتهى واشار به الى الفرق بين الحقيقة لا بشرط شيء والحقيقة بشرط
شيء والاول مطلق الحقيقة والثاني الحقيقة المطلقة والثالث
الحقيقة المقيدة والى ما اورد من انه تقسيم الشيء وهو القدرة
المطلقة الى نفسه وهو المطلق والى غيره وهو الكامل والى ما اورد
من انه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهي مقيدة لا مطلقة وهو

ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه اي من غير حرج غالبا
لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع
انه قد يتمكن منه دونهما نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن
لا يتمكن بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وتمامه في التلويح
وهو شرط في اداء كل امر اي الادنى شرط في وجوب اداء كل مامور
به لما قدمنا ان هذا الشرط جامع فالوجوب مقدر والامر يعني
المامور به فالقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لان
التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لا طلب
فيه بدليل ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا
الزكاة قبل الحول فوجوب الاداء بالامر والوجوب بالسبب وسياتي
الفرق بينهما ان شاء الله تعالى قيد بالاداء لانه لا يشترط بقاء القدرة
للقضاء لان اشتراطها لاتحاد التكليف وقد تحققت في وجوب
القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما عندنا فلم يتكرر السبب
ليتكرر الوجوب فوجوب الصيام والصلاة في اخر نفس عين
الوجوب المستكمل لشرطه غير انه قصر وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة
متجددة لم ياثم بتركه بلا عذر وذلك يبطل معنى وجوبها فيكون قوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها مخصوصا بالاداء كما اوجبته نصوص
قضاء الصوم والصلاة الموجبة للاثم بتركه المستلزم لتعلقه
في اخر نفس ولا اشتغل ايجابها القضاء وايضا الاجماع على التاثيم

اجماع

اجماع عليه كذا في التحرير والشرط للتكليف منه توهمه اي ما
يتمكن به من الاداء لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر
او طهرت الحائض في اخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد
بوقف الشمس نفي لقول زفر فانه قال لا يجب القضاء على من صار اهلا
للصلاة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
فاجاب ائمتنا بجوابين الاول ما اقتصر عليه المصنف انه انما
يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض
القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كما كان لسليمان عليه الصلاة والسلام كاف للقضاء
كمسئلة الحالف على مس السماء فانه تنعقد اليمين لامكان البر في الجملة
كما كان للنبي عليه الصلاة والسلام فامكان الاصل وهو البر كاف
لوجوب الخلف وهو الكفارة الثاني ان القدرة التي شرطناها
مقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا
لا القدرة الحقيقية واعتمده في التوضيح كما اسلفناه وعلى هذا
الجواب لا يحتاج الى قولهم والشرط توهمه كما لا يخفى مع ان الوجه
الاول فيه نظر لانه لم يطرد في الحج والزكوة والحق ان يقال حقيقة
القدرة لا يمكن ان تكون شرطا لانها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف
من القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها مع وجود صحة الاسباب
والالات لزم التكليف بالمحال وهو باطل كذا في التقرير وهو تقرير

للجواب الاول بغير التوجيه الاول في التحرير والقدرة الممكنة ان
كان الفعل معها بالعزم غالبا فالواجب الاداء عينا فان لم يود
بلا تقصير حتى انقضى وقته لم يأثم وانتقل الوجوب الى القضاء
ان كان له خلف والا فلا قضاء ولا اثم اذ لم يود بتقصير اثم على
الحالين يعني سواء كان له خلف او لا وان لم يكن الفعل معها
بالعزم غالبا وجب الاداء لخلفه لا لعينه كالاهلية في الجزء الاخير
من الوقت لانه لا قطع بالجزء الاخير لامكان الامتداد انتهى واورد
على اعتبار المتوهمة في الصلاة انه لم يعتبر في الحج واجيب بان
اعتبارها فيها انما هو ليظهر اثرها في الخلف وهو القضاء لا
لعين الاداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبان الزاد والراحلة
يحصلان بتوهم الحقيقة واما اعتبار تلك القدرة فيه فاعتبار
شبهة توهمها والمعتبر توهمها لا شبهة توهمها كذا في التقرير
ولم يبين المصنف آخر الوقت وذكر فخر الاسلام انه الجزء اليسير
منه الصالح للاحرام لها لكن ذكر في الكشف بانه مبالغة لجانب
القلة لا ان يكون شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك وجبت
الصلاة عليها وعبر عنه في التقرير بصيغة قيل انه مبالغة
الى آخره للاشارة الى ضعفه والحق بطلانه لما في الخلاصة وفتح
القدير من كتاب الحيض واجمعوا انها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع
التحريمة لا يلزمها القضاء انتهى واتفق نقل الكل ان زمن الاغتسال

معتبر

معتبر من الحيض في الانقطاع لاقل من العشرة وان كان تمام
عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة فالواجب لو طهرت في الاول
والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة والا
فلا ولو طهرت في الثاني وقد بقي قدر ما تتحرم لزمها الفرض
ولا يشترط امكان الاغتسال وفي السراج الوهاج وحكم الكافر
الجنب اذا اسلم في الوقت كالحائض ويعتبر فيهما ان يدركا قدر
التحريمة انتهى وصرح في النهاية معزيا الى المبسوط بانه اذا
انقطع لاقل من عشرة فان بقي مقدار الغسل والتحريمة لزمها
القضاء والا فلا وكذا في المحيط وغالب كتب المذهب وانما
اوسعنا الكلام فيه لان بعض الطلبة توهم اما ما في المذهب
هو المذهب ثم اعلم انه ربما توهم ان كلام المشايخ مما لم يحرر
فانهم تارة قالوا المعتبر في القدرة التي هي شرط التكليف الحقيقية
لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها كما صرح به في التقرير وتارة قالوا
المعتبر فيها القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب
لا الحقيقية وبهذا فلا يحتاج الى الجواب عما قاله زفر وتارة قالوا
القدرة انما هي شرط الاداء واما القضاء فيبتني على اصل
الوجوب الثابت بالسبب والجواب ان توهم القدرة الحقيقية
هي سلامة الآلات وصحة الاسباب فلا مخالفة بين كلامهم
في التحرير التحقيق ان القدرة صفة لها صلاحية التاثير

والتي تقام بها جزئي حقيقي منه والمتقدم والمتاخر امثال فالشرط
للتكليف مثل سابق وقد علمت ان الصلاحية للتاثير امر
الماهية فتلزم الصلاة كل فرد منها وذاك مدلول عليه بسلامة
الآت الفعل وصحة اسباب فتفسره الحنفية به فليس شرط
التكليف الا الي اخر **وكامل** بيان للنوع الثاني وسمي كاملا
لانه زايد علي الاولي بدرجة التيسير بعد التمكين **وهو القدرة
الميسرة للاداء** فهي كرامة من الله تعالى وفضل ولهذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية التي اداوها اشق علي النفس عند
العامة كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير
به ايسر كذا في التلويح والاولى ان يقال كالزكاة فانها وجبت
بقدرة ميسرة زايدة علي اصل الامكان من كون المخرج
قليلا جدا من كثير وكونه مرة بعد الحول المهمكن من استنمائه
فتقييد الوجوب به **ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب**
اي ودوام الميسرة شرط لدوام ما وجب لها لانها شرط فيه معنى
العلة لانها غيرت صفة الواجبات من العسر الي اليسر اذ جاز
ان تجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة
الميسرة فيشترط دوامها نظرا الي معنى العلية لان هذه العلة
مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقي بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا

بتلك

بتلك الصفة وبهذا اندفع ما قيل بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء
العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط لانه فيما يمكن البقاء
بدونها كالرمل في الحج اما اذا لم يمكن فلا ومنا كذلك وفي التقرير
الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة
ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف
مع بقائه ممنوع فانه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع
تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ويجوز ان يثبت الحكم
بعلل متبادلة فحين غلبة المشركين كانت علة الرمل ايهام
المشركين قوة المومنين وعند زواله كانت العلة تذكير نعمة
الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه
ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم وكالخراج فانه يثبت
في الابتداء بطريق العقوبة ولذا لا يبتدأ علي المسلم ثم صار
علته حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالاسلام انتهى واشار في فتح
القدير من العشر اليه بانه مسلم في العلل العقلية اما في الشرعية
فالحكم يحتاج اليها ابتداء لا بقاء وهذا هو الحق لانها امارات كما
عرف **حتى تبطل الزكوة والعشر بهلاك المال** تفريع علي انه والخراج
يشترط دوامها لانه لو لم يشترط دوامها لانقلب اليسير عسيرا في
الزكوة ايضا قيد بالهلاك لانها تبطل بالاستهلاك لتعديه علي
حق الفقير او علي انه مبني علي انه جزء من العين وهو المراد بقولهم

لانقلاب العسر يسرا كما في التلويح وبه اندفع ما في التوضيح ولهذا
سقطت بدفع النصاب بلا نية وكذا لو عطل الارض الخراجية عن
الزراعة بعد التمكن لم يسقط الخراج لتعديه بخلاف ما لو اصطلم
الزرع آفة فانه لا تقصير منه حتى لو امكن استغلالها بعده وجب
ولم يذكر الكفارة وهي واجبة بقدرة ميسرة بدليل تخيير
القادر على الاعلى عينه وبين الاعلى بدليل انه لم يشترط لها اجزا
الصوم الصوم العجز المستدام كما شرط كما شرط في الفدية والحج
عن الغير فلو ايسر بعد الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك
المال انتقل الى الصوم بخلاف الحج وانما ساوى الاستهلاك الهلاك
فيها لعدم تعين المال بخلافه في الزكوة ونقض لوجوبها بالمال
مع الدين بخلاف الزكوة فان الدين مانع فيها واجيب بمنع وجوبها
بالمال مع الدين كما هو قول بعضهم وبالفرق بين الزكوة والكفارة
بان وجوب الزكوة للاغنا شكر النعمة الغنا وهو منتف بالدين
او ينقص بقدره والكفارة للزجر والستر والاغنا غير مقصود
فيها ولذا تادت بالعتق والصوم كذا في التحرير وصحح في التقرير
منع وجوبها بالمال مع الدين فلا ورود اصلا لانها كالزكاة واطلق
في الهلاك فشمل ما اذا هلك بعد طلب الساعي او امتناعه وهو
الصحيح كما في البدايع والتوى بعد قرضه بعد الحول هلاك وكذا الابرا
منه كما في الخانية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

ويتغير مال التجارة استهلاك بان ينوي في البدل عدمها عند الاستبدال
وانما قيدنا به لانه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الاصل
للتجارة يقع البدل للتجارة وان كان لغيرها عند مالكه وتمامه في
فتح القدير وهبته بغير عوض من غني والوصية به واخراجه عن ملكه
بعوض غير مال كالتزوج عليه والصلح عليه عن دم العمد والخلع به
استهلاك كما في البدايع ثم اعلم ان السقوط بالهلاك انما هو في احكام
الدنيا فاما في المواخذة فيأثم بعد التمكن كما في التقرير وفيه نظر فانهم
صرحوا بانه ليس بجان في التاخير وبانه لم يفوت على مستحق بدا
ولا ملكا فالحق السقوط في الدارين **بخلاف الاولى** فان دوامها
ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيه معنى العلة والبقا
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود
في النكاح بخلاف الميسرة كما قدمناه مع ان الظاهر النظر يقتضي ان
يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر كذا في التلويح وكانه ترك الظاهر للدليل **حتى
لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال** لانهما وجبا بقدرة
ممكنة اما الحج فلان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا
السفر غالبا ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط
بالاجماع وفي التوضيح ان جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة
الممكنة يناقض قولهم ان القدرة المشروطة هي سلامة الالات

وصحة الاسباب ودفعه في التلويح بان الظاهر انهما من قبيل الآلات
التي هي وسايط حصول المطلوب فلا تناقض واما صدقة الفطر
فلانها وجبت بسبب راس الحر ولا يقع به الغني ووجبت بالغني
بثياب البذلة العروض التي لم ينوها للتجارة ولم يكن محتاجا
اليها كما علم في الفقه فلا تسقط بهلاك الراس والمال وان اوردنا انكم
جعلتم التخيير في الكفارة دليلا على التيسير وهو موجود في صدقة
الفطر واجيب بانه على نوعين تخيير صورة ومعنى وتخيير صورة
لا معنى وهو في الفطر من الثاني لان مالية نصف صاع من بر
كمالية صاع من شعير فلا يفيد تيسيرا وفي الكفارة من الاول
لان مالية المذكورات فيها مختلفة فافاد التيسير كذا في التقرير
وان اوردنا انكم شرطتم فيها الفراغ عن الدين وفقا للوجوب كالزكاة
اتفاقا والكفارة على الاصح فينبغي ان تكون مقدرة ميسرة
والا لم يشترط الفراغ عنه واجيب بان الغني شرط الوجوب
وبه تثبت اهلية الاغناء وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
لا لليسر ولا يرد دين العبد للتجارة فانه لا يمنع فيها فان المانع
دين المودي لا المودى عنه ولا يرد دين العبد للتجارة فانه
مانع وليس على المودي فان الزكوة تقتضي صفة الغني الكامل
بعين النصاب لا بغيره كما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى
وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين

والتقييد لا التيسير كما ذكره فخر الاسلام
ولعله اراد بثياب البذلة ما هو

لا

لا اي لا يثبت نسبة في العضد الى القاضي عبد الجبار والصحيح عند
الفقهاء انه تثبت صفة الجواز ولو قال المصنف كغيره وعلى الاتيان
بالمامور به يوجب الاجزاء لكان اولى وفي العضد اعلم ان الاجزاء
يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر بسقوط
القضاء فان فسر بالاول فلا شك ان الاتيان بالمامور به يحققه
وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه
والمختار انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه
وقال في المنتهى ان اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فمسلم
ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه
فساقط لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا واللازم
منتف فالملزوم كذلك الى آخر ما ذكره واراد بالامتثال الخروج
عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما بينه المولى
سعد الدين في حاشيته ولم يذكروا للاختلاف ثمرة وانتفاء
الكراهة بالرفع عطف على صفة يعني ان الصحيح انتفاء الكراهة
عن الفعل المامور به اذا اتى به على وجهه للاشارة الى قول ابي
بكر الرازي فانه قال لا تنتفي عنه الكراهة استدلالا بعصر
يومه عند التغير فانه مامور به مكروه قلنا لا كراهة في
الصلاة وانما هي في التشبه بعبدة الشمس والمكروه التاخير
وقيد بها لان الاتيان بالمامور به لا يستلزم القبول ولذا

قال الولوالجي رجل توضا وصلي الظهر جازت صلاته والقبول لا يدري
هو الحقا واما الجواز فلان الامر بالتي يقتضي الاجزا واما القبول
فلان الله تعالي قال انما يتقبل الله من المتقين وشرايط التقوي عظيمة
انتهي وفي فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع انه يسقط الفرض
معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله
فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج
انتهي **واذا عدم صفة الوجوب للمامور به لا تبقي صفة الجواز
عندنا خلافا للشافعي** فانه يقول ببقائها لان الوجوب خاص والبقا
عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يري ان صوم يوم
عاشورا كان فرضا ثم نسخ وجوبه وبقي جوازه ولنا ان بين موجبها
تنافيا لان موجب الوجوب الاداء علي وجه لا يجوز تركه وموجب
الجواز جواز الترك الا ان يراد من الجواز ما اذا اذن في فعله
من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا
للوجوب وعلي هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب
لاستحالة بقا صحة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد
انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل متصل وليس
جواز صوم عاشورا موجب الامر بصومه بل هو موجب كون الصوم
مشروعا فيه للعبد كما في ساير الايام وقد كان ثابتا قبل ايجاب
الصوم فيه بالامر شرعا فبقي علي ما كان وثمرة الخلاف في جواز

الكفارة

الكفارة قبل الحنث فانه مامور بها قبله في بعض الروايات وليس
التكفير قبله واجبا فعندنا لم يبق الجواز خلافا له ولو قدمه ١
لا يسترد من الفقير عندنا لانه وقع صدقة تطوعا والخلاف
في الكفارة بالمال اذ بالصوم لا تجوز قبله اجماعا **والامر نوعان**
اي المامور به نوعان لانه تقسيم ثان للمامور به فانه قسمه
اولا باعتبار حاله للمامور به في نفسه من الاداء والقضا والحسن
لعينه او لغيره وثانيا باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت والقسم
فيها الواجب وهذا اصل الاحكام الشرعية يبني عليه ادلة
عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله علي مباحث
للوقت وغيره كما في التلويح **مطلق عن الوقت** وهو ما لم يقيد
طلب ايقاعه بوقت من العمر **كالزكوة وصدقة الفطر** كالنذور
المطلقة والكفارات والعشر وجعل المصنف قضاء رمضان
من المقيد تبعا لفخر الاسلام نظرا الي انه لا يكون الا بالنهار
خلافا لشمس الايمة والاظهر انه من المطلق كنذر الصوم المطلق
لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له كما في التلويح
وادرج المصنف لغيره ايضا صدقة الفطر في المطلق نظرا الي
ان وجوبها طهرة للصايم والظاهر تقييدها بيومه من قوله
عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة
فبعده قضا كذا في التحرير والظاهر انه لم يرد الخلاف فيها

وقد حكي في البدايع خلافا بينهم فمنهم من قال يجب وجوبا مضيقا
بيوم الفطر والصحيح غيره فما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل
الصحيح وهو اي المطلق على التراخي وله تفسيران احدهما عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر
الشريعة فالتراخي عنده اعم من الفور وعدمه لانه لما جا للفور
والتراخي لا يثبت الفور الا بالفور ولا ينعكس لان الفور امر زايد
ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي
ثانيهما ان التقييد بالاستقبال هو المراد من قولهم المختار ان
مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي ولا دلالة للامر على
احدهما بل كل منهما بالقرينة كما ذكر المصنف موافق للمختار كما
لا يخفى افاده في التلويح وفي التحرير ووجوبه على التراخي اي جواز
التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته انتهى وهذا احسن من التفسيرين
الاولين لانه المقصود من قولهم على التراخي افادة جواز التاخير
لا التقييد بزمن او عدمه خلافا للكرخي فان عنده الامر للفور
وهو اتيان الواجب عقيب ورود الامر وفسره في التحرير
بالاتيان به اول اوقات الامكان وهو الاولى كما لا يخفى لنا ان تزيد
دلالة الامر على مجرد الطلب فكونه على احدهما خارج يفهم
بالقرينة كاسقني وافعل بعد يوم فالاول للفور والثاني للتراخي
قال القايلون بالفور كل مخبر ومنشي كبعت وطالق يقصد

الزمن الحاضر فكذا الامر قلنا هذا قياس في اللغة وهو باطل مع اختلاف
حكمه فانه في المقيس عليه يعين الزمن الحاضر ويمتنع في المقيس فهو
الامر عين الزمن المستقبل فان كان اول زمان يليه فالفور او ما
بعده فوجوب التراخي مطلقا فهو ما قصدناه من التراخي على
انه مدلول الصيغة قالوا النهي يفيد الفور قلنا في النهي ضروري
بخلاف الامر والتحقيق ان تحقيق المطلوب به وهو الامتثال
بالفور لا انه يفيده وقولنا ضروري فيه اي في امتثاله وتمامه
في التحرير لئلا يعود على موضعه بالنقض دليل القول المجهور من انه
على التراخي وبيانه انه وضع للطلب فقط والزمان الاول والثاني
في صلاحية حصول الفعل فيه سوا ولو اقتضى الفور لصار كانه
افعل في الساعة فلم يكن مطلقا فيعود ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق
وفي البدايع وانما يجوز التاخير بشرط التمكن من الخروج عن
العهدة وهو معنى ما قدمناه عن التحرير بقوله ما لم يغلب على
ظنه فواته فان قلت قد قال في الهداية في الزكاة ثم هي
واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر وقيل على التراخي لان
جميع العمر وقت الاداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد
التفريط وقال في الحج انه واجب على الفور عند ابي يوسف
وعند ابي حنيفة ما يدل عليه وعند محمد على التراخي كما في
الصحيح في الموضعين قلت الصحيح المعتمد فيهما الفورية

لانها مقتضى مطلق الامر كما في الهداية لما علمت انه قول الكرخي وهو
ضعيف وانما هو من دليل خارجي وهو في الزكاة انها لدفع حاجة الفقير
وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه
التمام وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد
التمكن تعريض له الى الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج فريضة
والفورية فيهما واجبة فياثم بالتاخير وترد شهادته وتمام تحقيقه
في فتح القدير من الموضعين وقد يقال رد الشهادة لارتكاب
المكروه تحريما مشكل لانه لم يوجد ارتكاب كبيرة ولا اصرار على صغيرة
ولا فعل ما يخل بالمروءة **ومقيد به** اي بوقت من الذي يفوت
الاداء به وهو بالاستقراء اربعة لانه اما ان يتضيق وقته اولا
والثاني اما ان يعلم فضله كالصلاة واما ان تعلم مساواته
وحينئذ اما ان تكون مساواته سببا كصوم رمضان او لا كصوم
القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج والقسم الاول
غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه
الصلاة في اخر الوقت كذا في التلويح **وهو** اي المقيد **اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدي** الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به
ويفضل عليه كما في التلويح وفسره في التحرير بان يفضل الوقت
عن الاداء والمؤدي الهيئة الخاصة من الاركان المخصوصة
الواقعة في الوقت **وشرطا للاداء** اختلف في تفسير الاداء

ههنا

ههنا فسره في الكشف بانه الاخراج من العدم الى الوجود بخلاف
المؤدي فانه المفعول كالركعتين فكانا غيرين ورده في التحرير بانه
غلط لان ذلك الفعل كالصلاة اي الذي هو المفعول هو المراد بالاداء
لا اداء الفعل الذي هو فعل الفعل لانه اعتباري لا وجود له انتهى
فسره بالمؤدي ولو اقتصر على الظرفية لعلم انه شرط للمؤدي بالضرورة
لان المحال شروط فلا حاجة الى قولهم وشرط للاداء الثالث انه يعني
القابل للقضاء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت كذا في التنقيح وفي
التلويح اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء
ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدي لان المختلف باختلاف
الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة انتهى وقد يقال
انه داخل في مفهومه فكان جزءا لا شرطا لانه على قول المحققين فعل
الواجب في وقته فالحق انه بمعنى المؤدي وان ذكر الشرطية
مستغنى عنه كما نبه المحقق في التحرير **وسببا للوجوب** اي لوجوب
المؤدي لاتفاق الفريق على انه سبب محض علامة للوجوب كذا
في التحرير ونقل الاتفاق او الاجماع يستغني عما ذكره صدر الشريعة
من الدلائل على السببية فانها لا تخلو عن شيء وهي خمس قوله
تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فاضافة الصلاة اليه وهي
تدل على الاختصاص ومطلقه للكامل وهو بالسببية وتغيرها
بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده له

وبطلان التقديم عليه وكل منهما يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
لان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات
الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي وجود حاتم قال في التلويح وفيه
مناقشة لا تخفى انتهى وبيان كثرة الامارات انما تفيد القطع
اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات
وغيرها كالاخبار في شجاعة علي وسماحة حاتم وارد على الاستدلال
بالتغير بان المتغير هو المودي والاداء والمدعي سببية لنفس الوجوب
ولا تغير فيها وعلى الاستدلال بعدم جواز التقديم بان الشرط
كذلك وما قيل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكاة على الحول
غير صحيح فان الحول شرط وجوب الاداء لا شرط الصحة ولم يتقدم
على الحول وفي التلويح ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود ادا
ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على وجود
الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسبب الظاهري استطاعة
العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التاثير فهي
لا تكون الا مع الفعل في الزمان ولا تكون مع الوجوب لانه
جبري لا اختيار فيه ولا مع وجود الاداء لان المعتبر فيه سلامة
الالات وصحة الاسباب فكانت مع الفعل انتهى والظاهر ان
السبب الحقيقي للوجوب النص في الوقت كما صرحوا به واما الايجاب

القديم

القديم فهو سبب وجوب الاداء وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المكلف وهو معنى تعلق الطلب بالفعل ثم اعلم ان العلماء تحيروا
في الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء حتى انكر بعضهم وبالغ
في انكاره وفرق بينهما صدر الشريعة بما حاصله ان الوجوب
اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما
اشتغلت وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع الحالة هو نفس
الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب
الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما
صفة لشيء اخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود
اما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض
فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة او الصوم لازم نظر
الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم غير لازم لعدم
الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل
شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة
امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة وتعقبه
في التلويح بان لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع ليس بمعقول
ثم قال ولو كان بينهما فرق لا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه

في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه
و المشتري يلزمه قبل المطالبة ان يودي الثمن عند المطالبة ولا
يلزمهما الايقاع والادا في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم
ايقاع الفعل واداء المال في زمان بعد ما تقرر السبب وجوز
الادا لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى وهو فرق حسن
يتعين المصير اليه وان كان مخالفا لكلامهم ثم اعلم ان عند
الشافعية تثبت السببية لوجوب الادا باول الوقت موسعا
في البدني بخلاف المالي فيثبت بالنصاب والراس والدين اصل الوجوب
وتاخير وجوب الاداء الى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق
الوجوب لم يسقط ولولا تاخر وجوب الادا الاثم بالموت قبله وعند
الحنفية كذلك في البدني ايضا بدليل وجوب القضاء على مستغرق
الوقت نوما وهو فرع الوجوب وقد اتفقوا على انتفاء وجوب
الادا عليه وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه
وعدم اثمه لو مات بلا اداء في سفره قال في التحرير وقد يشكل
المذهبان لان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو بالطلب
والسقوط بتقدمه الواجب وقصد الامتثال بالعلم به وقد يقال
يتضيق عند الشروع وتقرر السببية للجزء الذي يليه فيلزمه
كون السبب هو المعرف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو اريد معه فكذلك
مع كونه مذهبا مردودا ان التكليف مع الفعل الى الآخر كوقت

الصلاة ظاهر في ان المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية
واحد فاعترض بان بين الظرفية والسببية منافاة لان لازم السببية
التقدم ولازم الظرفية المقارنة والتنافي بين اللازمين يوجب
التنافي بين الملزومين فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه مختلفا
بالاعتبار فالشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف مطلق
الوقت حتى يقع ادا في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو
الصحيح من المذهب واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض
عن وقته والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب
على السبب او وجوب الادا بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة ثم
ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما
وجبت على من صار اهلا للصلاة في آخر الوقت بعد ما يسعها
واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح
الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب واذا انتفيا
الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الادا ويليه الشروع
فيه كما سياتي هكذا قرر في التلويح كلام ايمتنا واختار في التحرير
ان السبب الجزء الاول عينا للسبق والصلاحية بلا مانع وقول
الحنفية كونه يوجب كون الادا بعده قضاء ممنوع وانما يلزم لو
لم يكن سببا للوجوب الموسع بمعنى انه على التعلق وجوب
الفعل مخيرا في اجزاء زمان مقدر يقع ادا في كل منها كالتخيير

في المفعول من خصال الكفارة بجنسه وقت الاداء والسبب الجزء
السابق وقول الحنفية تتقرر السببية على ما يلي الشروع يلزمه
كون المسبب هو المعرف للسبب ولو اريد معه فكذلك مع كونه تعبدا
مردودا ولا هوان التكليف مع الفعل التهي وهذا هو التحقيق وان
كان مخالفا لكلامهم ولا يرد عليه ما قدمناه عن التلويح من لزوم
عدم وجوبها على من صار اهلا في اخره لو قلنا بان السبب هو الجزء
الاول لان المحقق في التحرير اخرجه بقوله للصالحية بلا مانع
فان عدم الاهلية في اوله مانع من القول بكونه سببا في حقه
فان المانع كما يكون للحكم يكون للسبب كما صرح به في العضد
وسياتي قريبا ما يمكن الجواب به عن كلام المحقق وهو اي الوجوب
اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به لعدم
المزاحم فتعين او الى ما يلي ابتدا الشروع اي الى الجزء الذي
يليه ابتدا الشروع بالرفع فاعل يلي والمفعول محذوف
يعني ان لم يتصل الادا بالجزء الاول تنتقل السببية الى الجزء الذي
يقع بعده الشروع متصلا به لان الاصل في السبب هو الاتصال
بالسبب فلا حاجة الى العدول عن القريب القايم الى البعيد
المنقضي فان قيل السبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى تعتبر
الاتصال به قلت نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الادا
فيصير هنا ايضا سببا بواسطته فيعتبر الاتصال به فلذا قلنا

بانتقال

بانتقال السببية فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب حينيذ
هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من
القليل الى الكثير بلا دليل فان قيل ان اتصال الادا بالجزء الاول
فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له
حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفا السببية
عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي
عنه تقرر السببية وهو ما عنينا في الانتقال والحاصل ان كل
جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقفنا السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم
الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم
تحقق سببه وفساده بين كذا في التلويح وقد حصل به الجواب
عما في التحرير من لزوم كون المسبب هو المعرف للسبب فان كل جزء
سبب من غير توقف على الادا وانما المتوقف تقرر السببية والحاصل
ان مشايخنا الثالم يعينوا الجزء الاول للسببية لامور احدها
عدم شموله لمن صار اهلا بعده ثانيها ان الاصل اتصال الادا
بالسبب فقالوا بالانتقال ثالثها ان ادا العصر وقت الاحمرار
جايز اجماعا ولو كان السبب هو الجزء الاول لم يكن كذلك بيان
الملازمة بانا فهم ان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما

في التقرير وبه اندفع ما في التحرير وظاهر ما في التلويح ان الانتقال
للسببية لا للشرطية فانه عينها الاول وفي التقرير اعلم ان
البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية اذ فيهما
باعتبار الشرطية وذلك لان الوقت شرط للادا ما عرف ولا
يجوز ان يكون كل الوقت شرطا والا لكان الادا في الوقت تقدما
للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد ان يجعل الشرط بعضا
منه وللجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني الثالث
وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب غير انه لا ينتقل من الجزء الاخير
الى الكل لانه شرط للادا وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره
انتهى وفيه نظر لانهم انما قالوا بانتقال السببية عن الاول لان
الاصل اتصال الادا بالسبب وليس الاصل اتصال المشروط
بشرطه فالظاهر عدم الانتقال او الى الجزء الناقص عند
ضيق الوقت يعني اذا ادى في الجزء الاخير فما اتصل الادا به
هو السبب فلو قال ما ان يضاف الى ما اتصل الادا به لشمل
الثلاثة ولكان اخصر واحسن ومن هنا علم انه لا معنى لقوله
الجزء الناقص اذ ليس كل وقت يكون اخره ناقصا والمراد بالاخير
عنده فرغ ما يتمكن من الاداء فيه وعندنا ما يتمكن فيه من عقد
التحريمة فقط واجمعوا ان خيار التاخير الى ان لا يسع الا جميع
الصلاة حتى لو اخر عنه يا ثم ثم ظاهر كلامهم ان الجزء الاخير

هو السبب ان اتصل الاداء به كما صرح به الهندي والاكمل وهو
مشكل لان السبب لا يقارن المسبب انما يتقدمه متصلا به
فالتحقيق ما في التنقيح من انه الجزء الذي يتصل به الاداء كما اخرنا
وفي التقرير ولعل الصواب ان المراد باخر الوقت هو الجزء الاخير
بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت فعنده يعتبر
امران حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها وصفة
ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد انتهى وفي التنقيح فالجزء
الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الادا
كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان
كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لتحقق الملايمة بين الواجب والمودى انتهى
وبهذا يحصل الجواب عما اورد ان الحديث سوى بين العصر
والفجر فكيف فرقتم وتوضيحه انه معارض بحديث النهي عن
الصلاة في الاوقات المكروهة فوجب تقرير الاصول على ما قلناه
وحمل من ادرك ركعة من العصر على القضاء او النسخ ويجوز نسخ
بعض الحديث لاشتماله على حكمين كما افاده الشيرامي واورد لو
لم يعتبر الطلوع بالغروب كما قال الشافعي واجيب بانه
اعتبار ما يتحقق به الكراهة ولا ينتفي بما ينتفي به الكراهة ولا شك
في بطلانه وبيانه ان الطلوع انما هو بظهور حاجب الشمس

يتحقق الكراهة ولا ينتفي فكان مفسدًا والغروب باخره وبه تنتفي
الكراهة فلا يكون مفسدًا كذا في التقرير واورد على انه وجب
كاملا لا يتادى بالناقص الصلاة مع ترك واجب من واجباتها
واجيب بانه لا نقصان في المامور به من القيام الى اخره بخلاف
النقصان في الوقت فانه راجع الى المامور به فان امرها في الوقت
الكامل لان مطلقه ينصرف الى الكامل واورد عليه لزوم ان يفسد
العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت واجيب
بان الشرع جعل الوقت متسعًا وجعل له شغل كل الوقت فالفساد
الذي يعترض حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلاة متعذر لكن قال في التنقيح هذا يشكل بالفجر واجاب
عنه في التلويح بان العصر يخرج الى ما هو وقت لصلاة في الجملة
بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب
خروجا عنها واورد اذا انتهى الى الجزء الفاسد لكان الواجب انتقال
السببية الى الكل لئلا يقع الفاسد سببا للعبادة واجيب بان
المراد به الناقص ونقصان السبب يوثر في نقصان الحكم ولو انتقل
الى الكل جازت فيه لزم تقدم المسبب على السبب وان لم تجز
لزم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة على الاداء فيه وكلاهما
باطل كذا في التقرير او الى الجملة يعني يكون الوجوب مضافا
الى جميع الوقت فكل الوقت سببه في حق القضاء لان العدول عن

الكل

الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا فوجب القضاء بصفة
الكمال واورد فقد وجب القضاء بغير ما وجب به الاداء واجيب
بان المراد به الامر لا الوقت واورد فقد لزم كون القضاء اكمل
من الاداء والاكمل اكثر ثوابا واجيب ليس الكمال والنقصان
بكثرة الوقت وقلته وانما هو بعدم اتصافه بالكراهة والاتصاف
بها كذا افاده الشيرامي وهو اولى مما اجاب به الاكمل من انه ولو
اضيف الى الكل فهو اتم فكان اقل ثوابا لانه لا يتمشى في المعذور
لانه غير اثم فلهذا لا يتادى بعصر امسه في الوقت الناقص بخلاف
عصر يومه تفريع على ما قدمه فالاول مفرع على اضافة الى الجملة
ولا نقص فيها فقد وجب كاملا فلا يودى في الناقص والثاني
مفرع على اضافته الى ما اتصل الاداء به وهو ناقص فتادى به واورد
كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلا فرق بين عصر يومه وعصر
امسه واجيب بان الوقت لا نقصان في ذاته انما النقصان
باعتبار التشبيه بالكفار فيه فاذا مضى خاليا عنه كاملا واورد
من بلغ او اسلم في الناقص لم يصح منه في ناقص غيره مع تعذر الاضافة
والصحيح عدمها لان النقص لازم الاداء في ذلك الجزء ولا نقص في الجزء
فيتحمل النقص لوجوب الاداء فيه فاذا لم يود ولا نقص وجب الكامل
كما في التحرير واورد عليه ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم
سافر في اخره وفاتته الصلاة عليه صلاة المسافر مع ان

الوجوب مضاف الي الكل واجيب بان النقصان مما لم يثبت
قبل السبب بل قبل حال المصلي فلا يتفاوت بالاضافة الي الجزء
والكل كذا في التقرير ومن حكمه اي ما كان الوقت فيه ظرفا
للمودي اشتراط نية التعيين لكون الوقت يسع غير الواجب
فان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند
تعيين الوصف فيجب تعيينه واورد ان فرض الوقت هو الاصل
وغيره محتمل والمحتاج الي التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة
واجيب بان ما ذكرنا هو الراجح لانه دال علي وجوب اشتراط النية
لوصف العبادة ووصفها عبادة كاصلها كذا في التقرير فلم يذكر
من حكم هذا النوع اشتراط النية له كما ذكر فخر الاسلام لانه
حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع الا ان يكون
مقصوده التنبيه علي ان التعيين بالقلب لا باللسان ولو
حذف نية واكتفي بقوله اشتراط التعيين لكان اولي قال في
الكنز وللفرض شرط تعيينه وان التعيين يغني عن نية
اصلها ونية الظهر المقرون باليوم تعيين وان خرج الوقت
وكذا المقرون بالوقت ان لم يخرج فان خرج ونسيه لا يجزيه
في الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت الا في الجمعة الا من معتقد
انها فرض الوقت وان نوي الظهر لا غير قيل لا يجزيه لاحتمال الفائتة
عليه وفي فتاوي العتابي الاصح انه يجزيه وعلم مما ذكر ان من فاتته

الظهر

الظهر فالعصر في وقت العصر لا يكون شارعا في واحدة منهما كذا في فتح
القدير وبه ظهر ضعف ما ذكره الهندي والاكمل من ان ذكر فرض الوقت
شرط علي الاصح لان فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا
يتعين الاداء الا بالنية انتهي لكون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار
به ولا يسقط اي اشتراط التعيين بضيق الوقت بحيث لا يسع
الا ذلك الواجب لان ما ثبت حكما اصليا بنا علي سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد واورد عليه ان الاصل انتفاء الحكم
بانتفاء العلة وهي التوسعة وقد زالت واجيب بمنع زوالها
فانه لو قضي فرضا عند ضيق الوقت او صلي نفلا جاز كذا في التحرير
ومراده بالجواز الصحة لا الحل فقد صرح في البدايع بالصحة
والحرمة ولا يتعين الشيء بالتعيين اي بتعيين العبد نصا
بان يقول عينت ذلك من اجزاء الوقت للسببية اذ ليس له وضع
الشرايع فلو عين ثم ادي قبله او بعده جاز الا بالاداء اي الا
في ضمن فعله لان له ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به الشروع
حكما كالحانث في اليمين فانه مخير في الكفارة بين اطعام عشرة
مساكين او كسوتهم او التحرير ولو عين شيا من ذلك بالقول لم
يتعين حتي له ان يكفر بغيره وانما يتعين ضرورة فعله وقد
اشار بقوله كالحانث الي ان المكلف مخير في الايقاع في اي
جزء من اجزاء الوقت والي ان الواجب في الكفارة واحد

يتعين بفعله **او يكون** الوقت **معيارا مساويا له** اي للواجب
لان قدرته تزداد بازدياده وتنتقص بانتقاصه **وسببا لوجوبه**
كشهر رمضان لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثله
للتعليل ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه
للمسافر مع عدم الخطاب وظاهر كلامه ان الشهر معيار وسبب والاول
ليس بمسلم لان الشهر اسم للايام والليالي والمعيارية انما هي لليوم
فقط كما اختاره في التقرير واما الثاني ففيه خلاف فالمختار
عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان
صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولان الليل لا صوم فيه
فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب السرخسي الى ان السبب مطلق
شهود الشهر على ما هو الظاهر من النصوص والاضافة لان الشهر
اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه ليلا لئلا يلزم تقديم
الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من
الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه
القضاء فلهذا تجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم
جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية
الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله
عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس
المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت لها وهو شهود الشهر

ولا جهة للتعيين بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه
الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية
شهود الشهر مطلقا كذا في التلويح ولم ار من ذكر لهذا الخلاف
ثمرة في الفروع والتحقيق ما ذهب اليه السرخسي لانه على قول
غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لان الجزء الاول من كل يوم
سبب لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الاول ايضا وقد جمع بين
القولين في الهداية فقال في فتح القدير لانه لا منافاة فشهود
جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر
سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره
انتهى ولم يذكر كون المعيار شرطا لادائه لانه يعرف من كونه
سببا ولم تعرف المعيارية من السببية لجواز الظرفية ولم تعرف
السببية من المعيارية كما في المنذور المعين ولا يلزم ذكره في الصلاة
لانا لم ندع وجوب الترك كذا في التقرير **فيصير غيره منفيا** تفريع
على كونه معيارا اي فلا يصير غيره مشروعا لان الشرع اوجب
شغل المعيارية حال كون المعيار واحدا بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره
فالشرع نفى غيره ولقوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان **ولا يشترط نية التعيين** لان الفرض
متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم

جنسه قيد بالتعيين لانه لابد من اصل النية خلافا لزفر لانه لما صار
الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل فيقع
عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا
هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا ولا
قربة بدون القصد فيصاب بمطلق الاسم اي يصح صومه
بمطلق النية لما قدمنا ومع الخطا في الوصف بان نوى نفلا
او واجبا اخر لانه نوى الاصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة
وبقي الاصل وهو كاف وخالف الجمهور فيهما قال في التحرير وهو
الحق لان نفي شرعية غيره انما توجب صحته لو نواه ونفي وصحة
ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو ينافي لم
اراده بل لو ثبت كان جبرا وقولهم الاخص كزيد يصاب بالاعم
كانسان انما يكون اذا اراد الاخص بالاعم ونقول لو اراد نية
الصوم الفرض صح لانه اراده وارتفع الخلاف واما كون التعيين
شرعا يوجب الاصابة بلا نية كرواية عن زفر فيجب انتهى وقد
اجاب عن لزوم الجبر في التلويح بانا لا نسلم بان وصف العبادة
يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض
اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف
اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاختيار فاذا وجد
الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة

الفرضية

الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى
فنيته النفل او واجبا اخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس
الامر ولا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم انتهى وهو في غاية البعد
لانه ليس الكلام في توقف اسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا
شك في توقفه على اختياره ليكون فدا اتى به على قصد الامتثال
والالزام الجبر على اسقاط ما لزمه شرعا وقيد بالخطا لما في التقرير
معزيا الى بعض مشايخنا وصورة نية النفل من الصحيح المقيم
ان يشرع بها ثم يظهر انه من رمضان فظنه معفوا اما لو وجدت
في غيره فانه يخشى عليه الكفر انتهى وكانه لكونه كالمنكر للفرضية الا
في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة فانه يقع عما نوى لانه
شغل الوقت بالاهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم رمضان
الى ادراك العدة وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح
والسقيم لان الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها
التحق بغير المعذور بخلاف المريض ينوي واجبا آخر فانه
يقع عن رمضان واطلقوا الوصف وما اختاره المصنف من الفرق
بين المريض والمسافر عند الامام هو ما نقله فخر الاسلام وشمس
الائمة بناء على ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا اظهر
فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تتعلق بدليل
العجز وهو السفر وهو ثابت واكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية

علي التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من انه شغل الوقت بالاهم
والمرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
به علي الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
وتوفيق صاحب الكشف بين القولين بحمل الفارق علي مريض
لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المسوي علي
مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده تلبيس لا توفيق لان المريض
الذي لا يضره الصوم خارج عن البحث لانه صحيح في حق الصوم
كما افاده في التقرير فالاصح التسوية بينهما كما نقله في التقرير
عن عدة من كتب معتبرة وفي النفل عنه روايتان اي فيما
اذا نوي المسافر النفل فعن ابي حنيفة روايتان في رواية
يقع عن رمضان لان رخصة الترك لحقه تخفيفا وهو في الواجب
الغابر لا في النفل وفي رواية يقع عن النفل لان انتفاء عموم
حكم التعيين ولا تعيين في حقه كشعبان والاصح الاول لانه
لا يلزم من نفي التعيين عليه نفي الوقت وتمامه في التحرير وقيد
بالواجب والنفل لان المسافر ان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان
علي جميع الروايات اذ لم يعرض عن العزيمة او يكون الوقت فيه
معيارا لا سببا كقضاء رمضان والكفارات بيان للنوع
الثالث اما كونه معيارا فظاهر واما كونه ليس بسبب فلان
السبب شهود الشهر كالاداء وسبب صوم الكفارة اسبابها

من

من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان
او مطلقا لان سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعيين في المعين
قبل وقته لكنه في المعين مشابه للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته
مع اطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب اخر فانه يقع عما
نوي لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له لا فيما عليه ويشترط
فيه نية التعيين فلا يصح بالمطلق ولا بنية مباينة لان الوقت
ليس بمتعين له ويشترط فيه نية التبييت لكان اولي ولا يحتمل
الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهو ما كان الوقت
فيه ظرفا وما كان معيارا او سببا فان الاداء فيهما يفوت بفوات الوقت
او يكون الوقت فيه مشكلا بيان للنوع الرابع والمراد بكونه
مشكلا كونه ذا شبهين اشار بقوله يشبه المعيار لانه لا يصح في عام
واحد الا حج واحد ويشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته
كالحج اي كوقت الحج لانه لا اشكال فيه ويتعين اشهر الحج من العام
الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد بيان للاشكال لوجه اخر
لان ابا يوسف لما قال بالتعيين جعله كالمعيار ومحمد لما قال
بعدمه جعله كالظرفية ولم يحكم بكل منهما فحصل الاشكال
وقيل ان هذه مبنية علي ان الامر المطلق للفور عند ابي حنيفة
وللتراخي عند محمد وكل منهما ضعيف والمعتمد ان الخلاف
في هذه المسئلة ابتداي فابو يوسف عمل بالاحتياط لان الموت

في سنة غير نادر فيتأدى الا بموجبه مطلق ولذا لو اتفقا على انه لو
فعل بعد وقت الاداء او مجهد حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان
ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل متفرع على انه ذو شبهين
فلشبهه للمعيار يتأدى بمطلق النية ولشبهه الظرف لا يصح بنية
النفل عملا بهما لكن عللوا صحته مع الاطلاق بظاهر الحال وتعقبهم
في التحرير بانه لا يخفى عدم ورود الدليل في ظاهر الحال على الآتي
وهو تأديته بنية مطلقة وانما يستلزم حكم الخارج عليه بانه
نوى الفرض لا سقوطه عنه عند الله اذا تعين مطلق الحج في الواقع
ثم اعلم ان ائمتنا صححوا رمضان بنية النفل ومنعه الشافعي لئلا
يلزم الجبر في العبادة ولم يصححوا حجة الاسلام بنية النفل لئلا
يلزم الجبر فيهما وصححها الشافعي فورد الاعتراض على كل فاجيب للشافعي
بان الصفة للحج قد تنفصل عن الاصل فانه اذا افسد بقي اصل
الاحرام بخلاف الصوم ورد بان الباقي الاحرام والذي هو شرط
لا نفس الحج ولئن كان ركنا فالباقي بعض الاركان لا كلها واجيب
لائمتنا بان الوقت في رمضان ليس بقابل لغير المشروع
وفي الحج قابل والكفار مخاطبون بالامر بالايمان اجماعا لعموم
دعوته صلى الله عليه وسلم بيان ان المسئلة مبنية على قاعدة
اصولية ذكرها ابن الحاجب في حصول الشرط الشرعي ليس شرطا
للتكليف خلافا للحنفية والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات

محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو
الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان اولا وهم يفعلون
ذلك تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة كذا في العضد وتعقبه المحقق
في التحرير بان هذه المسئلة تمام محل النزاع لا انها جزئي منها والخلاف
فيها غير مبني على ذلك لانه لو ابتني عليه لاستلزم عدم جواز التكليف
بالصلاة حال الحدث ولم يقل به احد ولا يحسن القول به لعاقل
وانما الخلاف ابتدائي وهو جواز التكليف بما شرط في صحته الايمان
حال عدمه انتهى وقد اخذ من حاشية العضد للمولى سعد الدين
فانه قال والذي يلوح من اصول الحنفية ان نزاعهم ليس الا في
تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث
وفيها المراد بالشرط الشرعي شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات
والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب او وجوب الاداء للاتفاق
على ان حصول الاول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب ادائه والثاني
شرط في التكليف بوجوب ادائه دون وجوبه وهذا في الاوامر
ظاهر دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك
الزنا او لصحته انتهى وبالمشروع من العقوبات كالحدود
والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها واوجب
اخراج حد الشرب وادخال التعزير حقا للعبد تحت العقوبات
وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بالدنيا

لانهم اثروها على العقبي وبالشرايع في حق المواخذة في الآخرة بلا خلاف اي المشروعات كالصلاة والصوم والمراد بها الاحكام وعبر عنها في العضد بالفروع كما اسلفناه فقال المولى سعد الدين ان يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات واما في وجوب الاداي احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا يخاطبون بأدا ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلاة والصوم فلا يعاقبون على تركها والحاصل ان مشايخنا افترقوا ثلاث فرق فمشايخ سمرقند قالوا لا يجوز التكليف بما شرط في صحته الايمان حال عدمه لا لكونه شرطا بل لخصوصية فيه وهي انه اعظم العبادات فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع واتفق من عداهم على تكليفهم بها وانما اختلفوا في ان التكليف في حق الاداء كالتكليف في الاعتقاد او الاعتقاد فقط فقال العراقيون بالاول كالشافعية فيعاقبون على تركها وقال البخاريون بالثاني فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا الاداء وليس محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه كما ذكر السرخسي وانما استنبطها البخاريون من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد لم يلزمه فعلم ان الكفر مبطل وجوب اداء العبادات وقد صرح السرخسي بانه استنباط صحيح واقره في التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط

الصلاة

الصلاة ايام الردة فانه ليس بصحيح كما ذكر السرخسي لجواز سقوطه بالاسلام كالاسلام بعد الكفر الاصلي فانه مسقط ولو قيل الردة تبطل القرب والتزام القربة في الذمة قربة فتبطل لم يلزم ذلك الاستنباط وظاهر قوله تعالى الذين لا يوتون الزكاة وقوله لم نك من المصلين يشهد للعراقيين وخلافه تاويل وترتيب الدعوة في حديث معاذ لا يوجب توقف التكليف كذا في التحرير وبه ظهر ان قول المصنف كغيره مخاطبون في حق المواخذة بلا خلاف ليس بصحيح لان مشايخ سمرقند خالفوا الا ان يراد بلا خلاف بين العراقيين والبخاريين وفي التلويح ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام انتهى ثم اعلم ان المسئلة حيث لم تكن منقولة عن اصحاب المذهب وانما هي مستنبطة من شيء لا يشهد فالراجح ما عليه الاكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هو المعتمد ومنه اي من الخاص النهي لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقدم الامر لانه اشرف لان به الايمان ولا يضر قول الفقهاء ان النهي راجح على الامر حتى قال في البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار انتهى لان ذلك لاجل الاحتياط عند التعارض وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه ينهى عن القبيح وفي اصطلا

تقديم النهي علي الامر

الحلوم النهي خلاف الامر نهيته عن الشيء ونهوت عنه بالواو
وعند النحاة ان القايل لغيره لا تفعل وعند علماء الكلام بنا
على انه النفسي طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء حتما فالنهي
النفسي بمعنى التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد حتما وايراد
كف نفسك على التعريف ان كان لفظه فالكلام في النفسي او معنا
التزمناه نهيا وكذا معنى اطلب الكف لوحدة معنا اللفظين
وهو النهي واذا قيل مقتضى النهي التحريم في قطعي الثبوت والكراهة
في ظنية ولا تعدد في نفس الامر وانما هو من جهة كون القطع
او الظن في طريقه كما في التحرير وعند الاصوليين بنا على انه لفظي
لا نفسي باعتبار وجوب الانتهاء قول القايل لمن دونه لا تفعل
كما في المغني لابناء على ان العلو شرط فيه مطلقا والاكثر على ان
العلو لا اعتبار به فيه وانما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف
ولذا قال **قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل** وما
في التحرير اولى وهو لا تفعل استعلاء حتما والمباحث المتقدمة
في الامر واردة هنا فهو عند الجمهور للتحريم عينا لفهم المنع الحتم
من المجردة عن القرينة كما ان الامر للوجوب وفي غيره مجاز ويخالف
الامر من جهة انه يقتضي الفور والتكرار اي الاستمرار بخلاف
الامر **وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي**
فان الشارع لا ينهى عن شيء الا لقبحه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان

القبح

القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا في نفسه عند النهي يوجب
قبحه كما هو راي الاشعري كما في التلويح وتحقيقا لانه قول يقتضي
حسن الانتهاء قلنا صفة وجودية فتقتضي محلا موجودا والانتهاء
امتناع عن ايجاد الفعل وهو عدمي كما في البدايع **وهو** اي المنهي
عنه **اما ان يكون قبيحا لعينه** ولا يعنى به ان ذلك الفعل قبيح
من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات
يقع عليها وانما المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه قبيح
وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته ذكره القاآني وهو تقسيم
للنهي المطلق المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم **وذلك**
نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز **او لغيره وذلك**
نوعان وصفا وهو ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل
الانفكاك **ومجاورا** اي مصاحبا ومفارقا في الجملة **كالكفر**
مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضعه لفعل قبيح
في ذاته عقلا من غير توقف على ورود الشرع لان قبح كفران النعم
مركوز في العقول كما ان شكر المنعم واجب عقلا ومن هذا النوع
الظلم والعبث والكذب واللواط كما ذكره القاآني وهو صريح في
ان اللواط قبيح عقلا كما هو قبيح شرعا وطبعا فلذا كان اقبح من الزنا
لعدم قبحه طبعا وحكم هذا النوع عدم الشرعية اصلا **وبيع**
الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوزه كما في قضية يوسف

وانما قبح شرعا لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا
هذا النوع كالاول وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا
لا لذاته لانه يوم كساير الايام وانما قبح لما فيه من الاعراض
عن ضيافة الله تعالي والوقت فيه كالوصف اللازم لانه داخل
في تعريفه وسياتي حكمه والبيع وقت الندا مثال لما قبح لغيره
مجاورا لان قبحه لترك السعي الي الجمعة لا لذاته وهو قابل للانفكاك
اذ قد يوجد الاخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الاخلال
كما لو تبايعا وهما يمشيان ومن هذا النوع الوطي في الحيض للاذي
المجاور والصلاة في الارض المغصوبة لشغل ملك الغير وحكم
هذا النوع الصحة لو اتي به المكلف علي مثال الصايم بترك الصلاة
فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاص
بشغل ملك الغير والطي بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الاذا
ولذا اثبت به الحل للمطلقة ثلاثا والاحصان للواطي فيه وان كان
فعلا حسيا والنهي عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسي
فقط كالزنا وشرب الخمر والشرعية ما لها وجود شرعي مع الوجود
الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان
حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم
بان الايجاب والقبول الموجودين حسيا ترتبطان ارتباطا
حكميا فيحصل معني شرعي يكون ملك المشتري اثر اله فذلك المعني

هو

هو البيع حتي اذا وجد الايجاب والقبول من غير المحل لا يعتبره الشرع
بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب
الملك بسبب لوجود الشرع كذا في التوضيح واختار في التلويح
ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا
فحسي واختار في التقرير ان الصواب ان تفسر الافعال الحسية
بما لا يتصرف الشارع فيه بتجويزها في غير محل العوارض يقع علي
القسم الاول اي ينصرف الي ما قبح لعينه اتفاقا اي لذاته
او لجزئه فتنعدم المشروعية ولا تقبل ح منه النسخ الا بدليل
يدل علي ان القبح لغيره فيكون لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا
قايما بمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا
منفصلا فلا كالوطي في الحيض ومثلوا للاول بالزنا وشرب الخمر
والكذب وشرط في التحرير ان لا يكون لحسنه جهة فلا يكون قبيحا
كالكذب المتعين طريقا لعصمة النبي او لجهة لم يرجح عليها غيرها
وسياتي الجواب عما اورد علي هذا الاصل من اثبات احكام الافعال
حسية ينهي عنها كاثبات حرمة المصاهرة للزنا والملك للغاصب
والملك باحراز الكفار وعن الامور الشرعية علي الذي
اتصل به وصفا اي والنهي عن التصرفات الشرعية تنع عند
الاطلاق علي ما قبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل علي القبيح
لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرته انه هل تترتب عليه الاحكام

اصله عند الاطلاق ح

ام لا فالحاصل ان الشارع وضع افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع
فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم
العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك
الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا
لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان
دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير
ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند
ابي حنيفة باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه
او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا تترتب عليه الاحكام وعند ابي
حنيفة يصح باصله لا بوصفه كذا في التلويح ثم اعلم ان عبارة التنقيح
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا
يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله لا بدليل وهي اولى من عبارة
المنار لانه قيده بما اتصل به وصفا وليس كذلك بل هو لغيره سواء كان
ذلك الغير وصفا او مجاورا فان النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة
من قبيل النهي عن فعل شرعي مع انه مجاور لا وصف وقد اعتذر عنه
بعضهم بانه انما قيد به لكونه اكثر واشهر وقد حرر في التحرير بان
النهي عن الفعل الشرعي يكون لغيره فان كان الغير وصفا لازما
افاد النهي التحريم ان كان قطعيا والكراهة ان كان ظنيا بحسب

الطريق

الطريق الملزوم المنهي وان كان مجاورا يمكن الانفكاك فالنهي
للكراهة ولو كان قطعيا كالبيع وقت النداء لان القبيح يثبت اقتضاء
للنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به
المقتضي وهو النهي يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان
لان النهي عن المستحيل عبث وامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي
والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة الذي نهي لاجلها
حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول
وحينئذ لا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح
للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح
وعلى المقتضي بالكسر وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف
ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم
اسقاط النهي وجعله لهوا عبثا ونقضهم في التلويح بامور الاول
انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي تسمى في الشرع بالصوم
والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة
بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع
وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي
ان يكون المنهي بهذه الصفة الثاني ان هذا لا يصلح الزاما
للخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح
للنهي الثالث ان قولهم المنع عن الممتنع عبث لا يصح في هذا لانه

ممتنع بهذا النهي وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع
تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل انتهى وذكر السير ابي ان الامكان
الحسي كاف في النهي فلا يكون عبثا انتهى وحاصله ان هذا الاستدلال
والالزام ليس كل منهما صحيحا وهو مبني على تفسير الشرعي فانهم ما
فسروه بالصورة بقيد الاعتبار فكان المنهي عنه صحيحا لان
الشرعي المعتبر هو الصحيح فلو لم يدل النهي على الصحة لكان المنهي
عنه غير الشرعي والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم
وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا ورجحه في
التلويح بقوله صلاة صحيحة وصلاة الجنب فصلاة الحايض
باطلة انتهى ورده في التحرير بانه انما يوجب صحة التركيب
ولا يستلزم الحقيقة والاسم وفيهما مجاز شرعي في الجزء وهو
الصورة للقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية وللزوم اتحاد
مسماه لغة وشرعا في بعضها وهو منتف انتهى لو كان الاسم
شرعيا بسبب الصورة فقط لكان الصوم لمجرد الامساك بلا
نية لغويا وشرعيا واتفقوا على نفيه فقالوا الامر يقتضي الصحة
والنهي ضده فيقتضي ضدها اجيب بمنع اقتضائه لغة ولو سلم
فيجوز اتحاد احكام المتقابلات ولو سلم فاللازم عدم اقتضا
الصحة لا اقتضاء عدمها كذا في فتح القدير وفيه تصريح بثبوت
الاعتبارين طلاق الحايض يثبت حكمه وامرها بالرجعة رفعا

للمعصية

للمعصية بالقدر الممكن معنى اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه
مطلوب الرفع فلذا قلنا ان البيع المنهي عنه حكمه الملك ويثبت مع
الحرمة مطلوب التفاسخ اما الاول فلعدم التنافي ووجود المقتضي
وهو الوضع الشرعي للقطع بان القايل لا يفعله على هذا الوجه
فان فعلت ثبت حكمه وعاقبتك لم يتناقض انتهى ثم اعلم ان
مسئلة طلاق الحايض لا ترد على الشافعية لانهم استثنوه
مطلقا قال في جمع الجوامع اما الواحد بالشخص لجهتين كالصلاة
في المغصوب فالجمهور تصح ولا يثاب وقيل يثاب انتهى **ولهذا**
اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا عليها فيه لغيره **كان**
الربا بكسر الراء وفتحها خطا وله اطلاقات في الكتاب العزيز
احدهما النفس الزايد ومنه قوله تعالى لا تاكلوا الربا ثانيهما
الزيادة ومنه قوله تعالى وحرم الربا لان الحرمة لا تتعلق الا
بالافعال كما بينه في فتح القدير والمراد هنا كان البيع الربا فهو
من مجاز الحذف اي البيع المشتمل على الزيادة المحرمة مشروع
باصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونه
تامة وهو المساواة **وساير البيوع الفاسدة** اي ربا في البيوع
الفاسدة فالساير بمعنى الباقي لا بمعنى الكل لان الربا منها
ايضا ومنها البيع بشرط مفسد فهو مشروع باصله كما قلنا غير مشروع
بوصفه وهو الشرط فانه كالوصف امر زايد وليس بمشروع

كالربا ولذا ينقلب صحيحا باسقاط الزيادة والشرط بزوال
المفسد منها البيع بالخمر لوجود اصل المبادلة وفقد وضعها وهو
التقوم للبدلين لكونها غير متقومة فملك ما قابلها بالقبض
دون الخمر بخلاف بيعها بميتة فانه باطل فيهما لان البيع في المقايضة
ثمن من وجه وفي النقد بيع مطلقا فلم يصح ايراد الخمر على العقد
مقصودا فلم يملك ما قابلها ايضا ثم اعلم ان الفقهاء صرحوا
بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمر وكذا بيع الربا ولم يخالف
في ذلك احد والاصوليون صرحوا هنا بان النهي عن الفعل الشرعي
لا يعدم الصحة حتى قال في التنقيح جوابا للشافعي ولان النهي
يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك فنقول
بصحته لا باباحته انتهى قلت المراد بالصحة هنا انما هو
صحة الاصل فقط وهو معنى قولهم هنا غير مشروع باصله ومراد
الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط وهو معنى قولهم هنا غير
مشروع بوصفه فلذا قال في التنقيح ويصح باصله لا بوصفه
عندنا فلا مخالفة كما لا يخفى وليس مرادهم بمشروعية الاصل
ان الشارع اذن فيه لانه محرم حال اتصافه بذلك الوصف
فلا يكون مشروعا بهذا المعنى وانما مرادهم صحة الاصل
وبهذا التقرير ان شاء الله تعالى يندفع ما في فتح القدير
من انهم ان ارادوا بمشروعية الاصل مشروعيته حالة خلوه

عن

عن الاصل فلا نزاع فيه شيئا وان ارادوا مشروعيته حال اتصافه
فممنوع لانه غير مشروع معه الى آخره لانه فهم ان المشروعية الاذن
في الفعل وليس كذلك بل الصحة كما قدمناه وفائدة النهي التأثيم
لو فعله وهو المقصود منه ثم اعلم ان الصحة في المعاملات ترتب
اثرها عليها مطلوب التفاسخ شرعا والفساد ترتبها مطلوب التفاسخ
والبطلان عدم ترتبها اصلا لثبوت الترتب كذلك في الشرع
بما قدمناه في النهي فيفرق بينها بالاسماء كما في التحرير وهنا كمناسبة
لغوية غير مجرد الاصطلاح وذكرها في فتح القدير اول باب البيع
الفاسد وصوم يوم النحر وايام التشريق للنهي عن صومها من
قبل ما كان مشروعا باصله اي صحيحا باصله لانه صوم وهو
فعل شرعي غير مشروع بوصفه لتعلق النهي باصله لا بوصفه
اي قبيح لوقوعه في يوم منهي عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى
فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح من لوازم الفعل
لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الاداء بالعصيان ولو صام
في هذه الايام المنهية عن فرض وواجب او نذر آخر لم يجز كما في
الحاوي لان ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص ثم اعلم ان بين
البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقا فان البيع بشرط فاسد
وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه خرج عن العهدة وعصى
كالحلف على معصية لو فعلها سقطت الكفارة واثم فكيف جعلوا

بينهما والذي ظهر لي ان المراد من مشروعية الاصل صحته وبعدم مشروعية
الوصف حرمته اعم من ان يكون فاسدا كالبيع بشرط او صحيحا
يوم النحر وعلى هذا فقد اصطلحوا على تسمية ما كان محرما لوصف
لازم في المعاملات فاسدا بخلافه في العبادات لا بسبب ان
الفساد مقتضى النهي لانه موجه بعد طلب الترك المكون الفعل
معصية سببا للعقاب فليس مستلزما للفساد لا في العبادات
ولا في المعاملات كما بينه في فتح القدير في اخر الصوم كما في التوضيح
والتلويح من تسمية صوم يوم النحر فاسدا مجازا عن الحرمة ولم
يذكر المصنف الصلاة في الاوقات المكروهة وهي فيها من هذا
القبيل لانها حسنة في ذاتها والوقت صحيح والقبح في الوصف
للتشبيه بالشيطان والوقت سبب وظرف فاثر نقصانه
في نقصانها فلم يتاد بها الكامل ولزمه القضاء لو قطعها
بعد الشروع بخلاف الصوم في يوم منهي فيه فانه لا يلزمه
القضاء وقد فرقوا بينهما بانه في الصوم صار مرتكبا للمعصية
بمجرد الشروع لصدقه على مجرد الامساك بنية ولذا حنث
به في يمينه لا يصوم ولا يصير بمجرد الشروع فيها مرتكبا لها
لان المنهي عنه الصلاة وهي مجموع اركان معلومة فلم يفعلها
الا يتحقق فاذا قطعها قبله فقد قطع ما لم يبطل منه فقطعه
بعد فيلزم القضاء ونقضهم في فتح القدير بانه يقتضي انه لو

بقطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الان صار مرتكبا للمعصية
والجواب مطلق في الوجوب وذكر في التحرير في النهي عن الفعل الشرعي
اذا نافى حكم الاول بطل كنكاح المحارم وليس حكم النكاح الا
الحل وهو مناف لمقتضى النهي ويجب مثله في العبادات كصوم
العيد لعدم الحل والثواب فوجب عدم القضاء بالافساد لان وجوب
القضاء يتبع الحل والثواب ووجب صحة نذره لانه غير متعلقه
فيظهر في القضاء تحصيلا للمصلحة فيجب ان لا يبرا بصومه وما
خالف فلدليل كالصلاة في الاوقات المكروهة على ظنهم وكون
مسماها لا يتحقق الا بالاركان لا يقتضي وجوب القضاء لانه يوجب
الاتمام قبل الافساد والثابت يقتضيه ويلزم ان يفسد بعد
ركعة وهو منتف عندهم وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع
لانتفاء فائدته من الاداء والقضاء ولا مخلص لهم الا بجعل الكراهة
تنزيهية انتهى وما في التوضيح من الفرق بين الصلاة والصوم
ان الوقت في الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا
له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها بعيد لان كلا منهما
شرط وحاصله ان المحقق في التحرير رجح رواية البطلان
في الاوقات الثلاثة فانها منقولة عن ابي حنيفة وهو قول
زفر فلم يخرج ترجيحه عن المذهب بالكلية واما الصلاة
في المكان المغصوب فنفيها للمجاور فلم يؤثر الفساد ونقص

بالشروع وتصلح للقضاء فيتادى بها الكامل لكمالها لان المكان ليس
بسبب ولا معيار وصف نهي كالبيع وقت النداء وقد جعل فخر الاسلام
من قبيل ما قبح لغيره وصفا شهادة المحدود في القذف نهي صحيحة
اصلا فانعقد النكاح بها غير مشروعة وصفا وهو الاداء فلم تعتبر
لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الاصل قبح الاصل
كاللآلي اذا اصفرت فحسن لعينه ويقبح لغيره ولا ترجح للعارض على
الاصل فصح باصله اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط **والنهي**
عن بيع الحر الذي هو قبيح لعينه شرعا **والمضامين** جمع مضمون
ما في ظهور الاباء من المني **والملاقيح** جمع ملقوحة كما في الصحاح
ما في ارحام الامهات من الجنين وذكر في القاموس انه جمع ملقوح
يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف
الجار **ونكاح المحارم مجاز عن النفي** لمشابهة بينهما صورة بوجود
الحرف ومعنى لان الاعدام مطلوب فيهما فهو منفي لا منهي والفرق
ان الاول اعدام شرعي مبني عليه الامتناع والثاني طلب امتناع
يبتني عليه العدم فلم يكن مشروعا مطلقا ولذا اثباته على
الامتناع المنسوخ **لعدم محله** اي محل النهي كذا قيل والظاهر
ان الضمير عائد على التصرف المفهوم مما سبق فان محل البيع
المال وهو معدوم في بيع الحر المعدوم ومحل النكاح الانثى من بنات
ادم مما ليس بمحرم فهذه الاشياء وان كانت من قبيل الفعل

الشرعي

الشرعي المقتضي لمشروعية الاصل صحيحا لكن انعدم الحكم لعدم
المحل لا للنهي فهو جواب عما اورد على الاصل السابق وقد جعلوا
النكاح بغير شهود كذلك باطلا لان ملك النكاح لا ينفصل عن الحل
والنهي للتحريم فبطل العقد للمضادة والحل في البيع منفصل عن
الملك فلا تضاد واورد عليه قد اثبتم لنكاح المحارم احكاما من
عدم الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر مع كون الباطل
لا حكم له واجيب بانها احكام الوطء بشبهة فلا تدل على عدم
بطلانه **وقال الشافعي في البابين** اي في الحسية والشرعية **ينصرف**
النهي المطلق **الى القسم الاول** وهو ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا
الدليل كما في الشرعيات وهو قول الاكثر وحاصله انه
مطلق في التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا فيما عدا
المعاملات مطلقا وفيها ان رجع او احتمل رجوعه الى امر داخل
او لازم وفاقا للاكثر فان كان لخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد
الفساد عند الاكثر كذا في جمع الجوامع **قولا** اي قائلا **بكمال القبح**
للمنهي عنه لان النهي مطلق فينصرف الى الكامل **كما قلنا في الحسن**
في الامر اي انه عند الاطلاق ينصرف الى الحسن لعينه **لان**
النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
وقد تقدم عن التلويح ان الشافعي لا يقول باقتضاء النهي القبح
انما يقول ان القبح ثابت بالنهي ولولاه لم يثبت **ولان**

المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد قلنا
لا تنافي لاختلاف الجهة وقوله فلا يكون مشروعا ليس بصحيح لانه
ان اراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا انه
مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضي للنهي كما في طلاق الحائض
وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع وهو حينئذ مصادرة
حيث جعل المدعي جزء الدليل كذا في فتح القدير ولهذا لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون
سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم
بالاستيلاء ذكر هذه الاربع تفريعا على اصل الشافعي واوردها
المحققون نقضا على اصلنا فانها افعال حسية والنهي عنها يعدم
المشروعية اصلا فلا حكم لها مع كوننا اثبتنا لها احكاما عكس
ما ذكره الامام الشافعي فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه
سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف
والاسباب كالوطي وما يعمل عمله فالخلفية يعتبر في عمل صفة الاصل
والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان
لئلا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه او هو في حكم
ملك اليد واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة

في زعمهم

في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق
الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاوره كذا في التنقيح وتمامه في التلويح
واما العام فهو في اللغة الشامل عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة
يقال عمهم بالعطية كذا في الصحاح واما في الاصطلاح فله تعريفان
الاول بناء على انه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الاسلام وتبعه
المصنف فما اي لفظ ويصح ان يكون لمعنى امر والاول مبني على ان العموم
من عوارض الالفاظ فقط والثاني على انه من عوارض المعاني ايضا
وقد اختلف فيها على ثلاثة اقوال فقيل توصف به المعاني حقيقة
كاللفظ وقيل مجازا وقيل لا حقيقة ولا مجازا والمختار الاول لئلا يكون
اطلاق العموم من قبيل الاشتراك اللفظي اذ العموم شمول امر لمتعدد
فهو مشترك معنوي خير من اللفظ والمجاز وكل من المعنى واللفظ
محل له ومنشا الخلاف في معنى العموم وهو شمول الامر الواحد لمتعدد
فقط اعتبر وحدته شخصية فقط منع الاطلاق الحقيقي على المعنى
اذ لا يتصف به الا الذهني وهو ليس بمتحقق عندهم فكان مجازا
كما اختاره فخر الاسلام ولم يظهر طريق المجاز فمنعه بعضهم حقيقة
ومجازا ومن فهم من اللغة ان الواحد اعم من الشخصي والنوعي
وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام في النوعي وصوت عام
في الشخصي بمعنى كونه مسموعا اجاز الاطلاق على المعنى حقيقة ايضا
وكون المعنى مقتصرا على الذهني وهو منتف فيلزم نفي الطلاق

العموم عليه ممنوع بل المراد التعلق الاعم من المطابقة كما في المعنى الذهني
والحلول كما في المطر والخصب وكونه محسوسًا كالصوت على ان نفي الذهني
لعقلي كما يفيده اشتد لا يصح وتمامه في التحرير ورجح في فتح القدير ان
الاطلاق المجازي لان اطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لاوضاع
العموم وهذا لان العموم باعتبار ارادة المتكلم للمعاني والالفا
وسيلة لبيان مراده واما بالنسبة الى الشارع فهو باعتبار الالفاظ
لان ارادة المتكلم امر باطن لا يدرك الا بالالفاظ وكان وقع
لي في الانوار شرح المنار في الفرق بين قولهم العام المعنوي
وقولهم المعنى لا عموم له ان المراد من قولهم العام المعنوي هو الكلي
الطبيعي ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلي بقيد كونه كليا والمآخذ
واحد وهو ان احكام الشرع انما تترتب على الامور الموجودة
والكلي من حيث هو كلي لا تحقق له في الخارج فلا يكون معتبرا
بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود في ضمن الاشخاص والذي وقع
هنا اولى لانه اقرب الى القواعد واوفق الى الاصطلاح انتهى
تناول اي دل بالوضع ولم يصرح به هنا لان الكلام في اللفظ
الموضوع واكتفا بما ذكره في الخاص وقد بقيا الى ليشمل كون العام
مجازا او عموم المجاز كما سيأتي صريحا في بحث المجاز انه يتصف بالعموم
كقولهم جاءني الاسود الرماة الا زيدا افرادا مخرج لخاص العين
كزيد فانه لا يتناول الافراد ولخاص النوع فانه دال على الماهية

لا الافراد

لا الافراد ولخاص النوع فانه دال على فرد مبهم وللعدد فانه يتناول الاجزا
وهي آحاده لا افرادا فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد
بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير ولامر يشترك
فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون
كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا
من اجزائه فقوله افرادا مخرج للثالث فقط فالاول المشترك
والثاني العام والثالث العدد ثم افراد العام الفرد الوحدان
والجمع المحلى المجموع كما في التحرير متفقة الحدود مخرج للمشترك
لان افراده مختلفة الحدود فلا يكون وفي الكشف ولا بد للعام
من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو
معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين
فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحته الا بمعنى الاسلام ثم اعلم
ان المصنف كفخر الاسلام فرق بين العام والمشترك باتفاق
الافراد واختلافها والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع
وتعدده فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد والمشترك بوضعين
فاكثر كما سيأتي على سبيل الشمول مخرج لما تناولها على سبيل
البدل ففي بعض الشروح كالنكرة في سياق النفي فاطلاق
العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال في التلويح انها موضوعة
للكثير باعتبار ان الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت

من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور
واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد
في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي
كذلك فالاطلاق عليها حقيقي وسياتي تمامه في بحثها التعريف
الثاني له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون ما دل على
استغراق افراد مفهوم كما في التحرير او لفظ وضع وضعا واحدا لكثير
غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له كما في التوضيح او لفظ يستغرق
الصالح له من غير حصر كما في جمع الجوامع والمناسب لمذهبنا ما في
التوضيح لاخراجه المشترك فانا لا نقول بعمومه وعلى الاخرين
داخل قال المحلي ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته
انتهى وتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند
من نفاه عام سوا كان مستغرقا او لا وعند من شرطه يكون
واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه
وعاما عند من يقول باستغراقه فمن نفى العموم عنه اراد
الاستغراق ومن اثبته اراد الشمول فالخلف لفظي فان العام
الاستغراقي يقبل الاحكام من التخصيص والاستثنا بلا نزاع
واتفقوا ان الجمع المنكر لا يقبل هذه الاحكام لا يقال الاستثنا
اقتل رجالا الا زيدا لان الاستثنا اخراج ما لولاه دخل
ولم يدخل ولا يقبل التخصيص ايضا حتى لو قيل اقتل رجالا ولا

نقتل

نقتل زيدا كان ابتدا لا تخصيصا كما افاده في التحرير **وانه** اي
العام قبل الخصوص المتفق عليه **يوجب الحكم** اي يثبته اما الكل فرد
كالعام صيغة ومعنى واختلف في كيفية افادته فقيل مطابقة
واختاره ابن السبكي حيث قال ومدلوله كلية اي محكوم فيه
على كل فرد مطابقة اثباتا او سلبا لا كل ولا كلي اي لا محكوم فيه
على مجموع الافراد من حيث هو مجموع والا لتعذر الاستدلال
به في النهي على كل فرد لان نفي المجموع يشمل ثانيها وبعضهم ولا محكوم
فيه على الماهية من حيث هي من غير نظر للافراد لان النظر
في العام اليها وقيل تضمنا واختاره في التحرير بقوله ان دلالة
العام على الفرد تضمنية اذ ليس مطابقا ولا خارجا لازما
ولا يمكن جعله ما صدقاته لانه ليس مدلولا والظاهر الاول
لان المعتبر في الدلالة التضمنية كون المدلول جزء المعنى المطابقي
لا كونه جزئيا ولا الاعم الصادق بكل منهما فاطلاق التضمنية
مخالف للاصطلاح وان كان صحيحا في نفسه ذكره الكمال ابن
ابي شريف واما المجموع كالعام معنى لا صيغة كالرهط كما سياتي
وبينه في التلويح **قطعا** في اصل المعنى اتفاقا من الواحد فيما
هو غير جمع والثلاثة او الاثنين فيما هو جمع وفي حق كل فرد بخصوصه
عند اكثر مشايخنا اللزوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه
من تخصيص في العام او تجوز في الخاص وغير ذلك لكن لا يقولون

بكفر الجاحد له للشبهة كما في الكشف واختار الماتريدي ومشايخ
سمرقند انه يفيد ظنا وهو قول الاكثر من العلماء لكثرة ارادة
بعضه سوا سمي تخصيصا اصطلاحا او لا كثرة تجاوز الحد وتعز
عن العد حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص وهذا ايضا مما خص
بنحو والله بكل شي عليم له ما في السموات وما في الارض في قلة ما
لا يخص ومثله يورث الاحتمال في المعين فيصير ظنيا فبطل منع كثرة
تخصيصه لان التخصيص لما يكون بمستقل مقارن وهو قليل
لا كثير لان الجمهور يعنون اقتصاره على ذلك ولو سلم فالموثر
في ظنيته كثرة ارادة البعض فقط لا مع اعتبار تسميته تخصيصا
والحاصل ان الخلاف في انه كالخاص او دونه ورجح الجمهور الثاني
بقوله احتمال ارادة البعض لتلك الكثرة وندرة ما في الخاص
لندرة كتاب زيد بزيد فصار التحقيق ان اطلاق القطعية
على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرته بخلاف العام
والجواب منع تجويز ارادة البعض بلا قرينة مقارنة ظاهرة
لاستلزامه ما سيذكر في اشتراط مقارنة المخصص وهو لازمه
وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومثله في الخاص فاستويا وتمامه
في التحرير وصرح في التلويح بانه على مذهب الظن يفيد وجوب
العمل دون الاعتقاد وفي التحرير واما وجوب اعتقاد العموم فبعد
البحث عن المخصص اتفاق لبعد وجوب العمل لما لم يعتقد مطابقتها

له غير انه يجوز معارضا واما قبله فما تقدم من حمل كلام الصدر في
يفيد انه كذلك انتهى قيدنا العام بكونه متفقا على عمومه
لان المختلف فيه كالجمع المنكر لا يفيد القطع اتفاقا والمراد بالقطع
هنا انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل كما في التلويح
واما احتماله لا عن دليل فلا ينفيه احد كاحتمال الخاص المجاز
حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لكونه مثله في القطعية
وعند القايل بظنيته لا ينسخه لعدم التساوي وفي التنقيح
فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
فعند الشافعي يخص العام بالخاص وعندنا يثبت حكم التعارض
في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا
وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا لا يكون العام عاما مخصصا يعني بل
يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض كحديث
العرنيين المفيد لطهارة بول ما يوكل لحمه فهو خاص نسخ بقوله
صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول المفيد لنجاسته فانه
عام لانه محلى بلام الجنس متنا وللكل بول فكان ناسخا لطهارة
بول ما يوكل لحمه لتقدمه بالمثلة التي تضمنها من سمل الاعين وقطع
الاطراف وهي كانت في بدا الاسلام ثم نسخت فدل على تقدمه
لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين

نظر

فيه المقتضي للتخفيف عنده وبه اندفع ما اورد انه ينبغي ان تكون
نجاسة غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخا والظاهر
ان القول بنسخه لكون العام محرما فكان الاحتياط في القول
بتاخيره لئلا يلزم النسخ مرتين وحينئذ فلا دليل فيه على قطعية
العام كالخاص وقد يقال لا نسخ اصلا لانه انما دل على سقوط النجاسة
في حق العرنيين فقط لانهم هم الذين عرف شفاؤهم فيه
وحيا على ما اجاب به ابو حنيفة عن حل شربه تداويا كذا في التحرير
واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما ذكر نظير لتعارض الخاص والعام لا مثال
لان الفص والحلقة له جزآن لا فردان وهذا قول محمد لان الخاتم
كالعام فاستحقه الاول بالعموم واستحقاق الثاني للفص
بالخصوص وهو انما يصح موصولا والعرض انه مفصول ولذا عبر
بثم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتنصفا وثاني ايجاب الحكم
بالفص فكان بينهما وخالفه ابو يوسف فجعل الفص كله للثاني
كالموصول واكثرهم لم يذكروا خلافه فيها والفص بفتح الفاء
وكسرها والحلقة بفتح الفاء وسكون العين حلقة الذراع
وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة والحلقة بفتح اللام
جمع حالق كذا في ضياء الحلوم وذكر النووي في شرح مسلم ان
حلقة الخاتم بسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاها

الجوهري بفتحها ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه بالقياس وخبر الواحد واصله انه ان تركها
على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا لا تحل وقال الشافعي تحل فيهما تخصيصا
للآية بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام المسلم يذبح على
اسم الله تعالى سمى او لم يسم وقياسا للعامد على الناسي لشمول العلة
لهما وهي كونها في القلب ونحن نقول انها عامة قطعية فلا يجوز
تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس والناسي ذاكر حكما لقيام
الملة مقام الذكر فكان داخلا لا مخرجا واورد ان الذكر اعم من
اللساني والقلبي واجيب بان كلمة عليه تحتمه باللسان اذ يقال
ذكر عليه اذا كان باللسان وذكره اذا ذكر بالقلب كذا في المحيط
واورد ان ابن عباس ذكر ان المراد به ذبائح المشركين او المجوس او الميتة
او المختنقة وذكر الكلبي ان المراد به ما ذبح لغير الله واجيب بانه تاويل
فلا يكون حجة على الغير واورد لزوم فسق اكله فلا شهادة له واجيب
بالتزامه حيث كان معتقدا حرمته لا من اعتقد اباحته لتاويله
قال في التحرير وقد وقع لي في الانوار في دفع التخصيص عن الآية ان
كونها مخصصة مسبوق باحتمال التخصيص والآية لا تحتمله لان من
في قوله من ما زائدة في سياق النهي لان معناه يتم بقوله لا تاكلوا
ما لم يذكر الله عليه ومتى كانت زائدة افادت التاكيد لا محالة
وتاكيد العام ينفي احتمال الخصوص واذا لم يحتمل التخصيص لم

يكن العام مخصوصا منها انتهى وقد يقال انها للتبعيض في الزيادة خلاف
الاصل وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا
بالقياس وخبر الواحد واصله ان مباح الدم بردة او زنا او
قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى
لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارجه
واورد ان عدم ما ذكر ايذا اقتضى كلامهم واجيب بان المراد
من الايذا هو التعرض بشيء من الضرب ونحوه وهو من مقولة ان
يفعل وترك الاطعام ونحوه من مقولة ان ينفعل فلا تناقض
كذا في التقرير وانما لا يقتل لعموم الآية والشافعي جوز قتله
فيه تخصيصا للعموم بخبر الواحد الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم فالآية عنده مخصوصة بغير من وجب عليه قتله وقياسا على
من انشا القتل فيه فانه يقتل اجماعا ونحن نقول الظني لا يخصص
القطعي وتمام ابحاثه في التقرير لانهما ليسا مخصوصين اي لان
الآيتين لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيا بالظني لان الثاني
ذكر كما قدمناه ومنشا القتل فيه هتك حرمته ولا حرمة له ولا خلاف
في النفس لا في الاطراف لانه سلك بها مسلك الاموال فتقطع يد
السارق اذا التجا بالحرم وكذا الخلاف في غير الملتجئ بالبيت
اذ مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل حتى يخرج منه اجماعا كما ذكره
السيرامي وهو حجتنا على ان الحرم كذلك ثم اعلم ان القائلين

بظنية

بظنية العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقيا س
كقول الاكثر ومقتضى القول بظنية الجواز للاستواء وقد اجاب عنه
في التحرير من الباب الثاني في ادلة الاحكام بان العام اقوى من خبر
الواحد لان الشبهة في خبر الواحد من جهة الثبوت وفي العام من جهة
الدلالة والشبهة في الاصل اقوى فلا تساوي فان لحقه اي العام
خصوص اي تخصيص وهو بالعام لا عند اكثر مشايخنا بيان انه
في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم بعضه بدليل مقارن اي موصول بالعام
في التخصيص الاول فان تراخى عنه فناسخ واما المخصص الثاني فلا
يشترط لتخصيصه القران وفي التحرير والوجه يقتضي ان الثاني
ناسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه لانه مظهر لا مثبت وقد
صرح المحققون بان تفرع عدم جواز ذكر بعض المخصصات دون
بعض على منع تاخير المخصص ضروري وان جهل وقته فحكمه التعارض
كترجيح المانع والا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام المتاخر عنه
وانما شرطوا القران في الاول لان اطلاقه بلا مخرج افادة ارادة
الكل فمع عدم ارادة الكل يلزم اخبار الشارع وافادته لثبوت
ما ليس بثابت وذلك كذب وطلبه الجهل المركب من المكلفين
وهذا يجري في المخصص الثاني كالاول ومقتضى هذا وجوب وصل
احد الامرين من الاجمالي والتفصيلي ثم يتاخر البيان في الاجمالي
الى الحاجة بعده لانه حينئذ بيان المجمل ولا يبعد انهم ارادوه

لهذا العام مراد بعضه فلهذا تنتفي اللوازم الباطلة واللازم
المجدي امتناع تاخير النسخ بجامع الجهل بالمراد دليس واردا على ما
ذكرنا اذ المضمون الخطاب الشرعي لا بدي فيتمكن من التمهل المطابق
الي سماع الناسخ وتمامه في التحرير وهو صريح في انه لا بد للتخصيص
الاول من معرفة القرآن بالعام وانه ان جهل فحكمه التعارض
لا التخصيص وقد قدمناه ايضا عن التنقيح ولكن وان كنا عند
الجهل بالوقت نحمله على القرآن لا نجعله تخصيصا وفايدة
حمله على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصا مع كونه ناسخا
ليلا يلزم الترجيح بلا مرجح وقد توهم بعض الشارحين بان
حملنا للقران للجهل بجعله تخصيصا وهو غلط والحق منه قوله
انه المراد بالقران المشروط في التخصيص لا ان يصدرا معا
عن الشارع صلى الله عليه وسلم فقد جعل ما هو المراد منه منفيا
وجعل المنفي هو المراد وهو اعلم انه ليس الكلام في جواز قصر العام
على بعض ما يتناوله بكلام متراخ وانما الخلاف في انه تخصيص
حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بنا على ان
دليل النسخ لا يقبل التعليل وقولهم لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد بعد اشتراطهم المقارنة في المخصص انما يصح لو فرض نقل
الراوي قران الشارع المخرج بالتلاوة تقييدا للغير كذا
في التحرير وبه اندفع ما في التلويح من ان القول بان التخصيص

لا يطلق

لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من
المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات
بالبعض مع التراخي انتهى وانما شرطوا في المخصص الاستقلال لتغيير
دلالته من القطع الى الظن ولا حاجة القايل بظنيته من الحنفية
ولا خلاف في عدم تغيرها بالعقل الى الظن كخروج الصبي والمجنون
من خطاب الشرع الا ان يخرج مجهولا كذا في التحرير ولحق واما المستقل
عن قصر العام على بعض افراده بغير مستقل وهو خمسة الاستثناء
والشرط والصفة والغاية وبدل البعض وهو حقيقة في الباقي
وجه بلا شبهة فيه وفي المستقل مجاز بطريق اسم الكل على البعض
من حيث القصر حقيقة من حيث التناول كذا في التنقيح وهو بنا على
اشتراط الاستغراق واما على عدمه فهو حقيقة في الباقي كما اختاره
شمس الايمة واشار اليه في التحرير واما سقوط قطعيته وبقا حجته
فافادهما بقوله معلوم او مجهول كقوله عبيدي احرار الا بعضا
لا يبقى قطعيا اتفاقا حتى يخصص بخبر الواحد والقياس بخلافه
قبل التخصيص على ما قدمناه ولا يخفى ان منعهم تخصيصه عاذكرنا انما هو
في عام قطعي الثبوت اما ظنيه كخبر الواحد فانه يجوز اتفاقا للمسا واة
ثم اعلم ان تجويزهم تخصيص المخصوص بالقياس يدل على انه دون خبر
الواحد في الدرجة لان القياس دون خبر الواحد وتمامه في التلويح
ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به

فقال لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام لاستدلال الصحابة
رضي الله عنهم به ولو قال اكرم بني فلان ولا تكرم فلانا وفلانا
فترك قطع بعصيانه ولان تناول الباقي بعد باق وحجيته فيه
كان باعتباره لكن اورد عليه ان هذا لا يكون دليل المذهب المطلق
للمخصص اعني معلوما كان او مجهولا لان استدلالهم بالعصيان
انما هو في المعلوم لا المجهول والحجة في العام قبل التخصيص لعدم
الاجمال وهو باق في المعلوم لا المجمل وبهذا ضعف ما ذهب اليه
المصنف تبعا لفخر الاسلام وهو وان كان هو المختار عندنا كما
في التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل فالظاهر مذهب الجمهور
وهو انه ان كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم
وبمعلوم حجة لما ذكرنا عملا بشبه الاستثناء للمخصص لبيانه
عدم ارادة المخرج وعملا بشبه النسخ اي الناسخ لاستقلاله
فيبطل المخصص اذا كان مجهولا ويبقى العام ويبنى العام على قطعيته
للشبه الثاني لبطلان الناسخ المجهول وبطلان العام للشبه
الاول كالاستثناء المجهول يبطل القدر فقد حصل الشك في سقوط
العام فلا يسقط به وان كان معلوما فشبه الناسخ يبطله لصحة
تعليله وجهل قدر المتعدي اليه فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام
وشبه الاستثناء يبقي قطعيته لانه لا يصح تعليله فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به والحاصل ان المخصص المجهول

باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس
فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه كذا في
التلويح وضعفه في التحرير بان اعمال الشبهين انما يصح عند الامكان
وهو منتف في المجهول بل ان اعتبر الشبه فالمتعين العمل بالشبه الاول
وهو شبه الاستثناء لانه معنوي وشبه الناسخ في مجرد اللفظ فلا
ينظر اليه وعلى هذا فالراجح بطلان حجية العام المخصوص بالمجهول
كما هو قول الجمهور وانما صار ظنيا عندهم في المعلوم مع ان شبه الاستثناء
يقتضي بقاء قطعيته لما تحقق من عدم ارادة معناه مع احتمال
قياس آخر مخرج وقال التضمنه حكما لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته
وكون المنقول حجة فرع معلومية محل حكمه والقطع في نحو لا تقتلوا
بعضهم فان دفع بالبوتها في نحو وحرم الربا للعلم بحل البيع قلنا
ان علم نوعا معروفا من البيع فلا اجمال والا فكحرم بعض البيع
وقوله بالتعليل لا يدري قدر المتعدي اليه ان اراد بالفعل
فلا يضر الا لو لزم في حجيته في الباقي تعيين عدده لكن اللازم
تعين النوع والتعليل يفيده لان العلة وصف ظاهر منضبط
فما تحققت فيه ثبت خروجه وما لا فهو باق تحت العام وان
اراد قبل التعليل اي بمجرد علم المخصص يجب التوقف للحكم بانه
معلل ظاهرا ولا يدري الى آخره فهو قول الكرخي وغيره ومن لوازم
القايلين بجب التوقف في العام لان معناه يتوقف لذلك

اي العام بسبب التخصيص بالمعلوم

اي فهو مجمل يتوقف العمل به الا البيان مع اعتقاد حقية المراد به

اي لان يسقط فيعلم المخرج بالقياس حينئذ فيلزم ما ذكرنا في المجهول
وزيادة منع انه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اعني القياس
الذي حكم به للحكم بمعلومية التخصيص انتهي مع زيادة لحله واورد
انه يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهية يقتضيان
عدم التعليل اذ لا يصح تعليل الناسخ والمستثني واجيب شبهه
بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ
لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المختصر
فيصح تعليله لاستقلاله كذا في التلويح وتحقيقه انه لو علل الناسخ
لكان القياس ناسخا لبعض افراد العام فكان معارضا لانه للاخراج
بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لان المخصص
لبيان عدم الدخول لا للاخراج فصار التخصيص كما اي مثل ما
اذا باع عبدين على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمي ثمنه
لان البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب
كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل الثمن او محل الخيار
لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ
ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتي يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا عين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة
وتمامه في التلويح وبه علم ان المسئلة رباعية فالصحة فيما
اذا علما والبطلان في الوجوه الثلاثة والنظر الي الدخول

في

في الايجاب يصححه في الكل والنظر الي عدم الدخول في الحكم يبطله في الكل
فراعينا الشبهين فقلنا اذا كان احدهما مجهولا لا يصح لشبه الاستثنا
واذا كانا معلومين يصح لشبه النسخ والحاصل ان محل الخيار مبيع
من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة
كونه مبيعا حتي لا يفسد البيع رعاية لشبه الاستثناء كذا في التلويح
ثم اعلم ان الخيار المذكور خيار الشرط واما خيار التعيين فمذكور
في الفقه وصورته ان يشتري احد الثوبين او الثلاثة علي ان يعين
منها ما شاء وهو صحيح لان الحاجة داعية اليه وهي تندفع بالجيد
والردي والوسط لتعيين احدهما فلا تشرع في الرخصة في الزائد
فجاز في ثلاثة لا في اربعة وجواز خيار التعيين للمشتري متفق
عليه عندنا وجوازه للبايع مختلف فيه فقد نص في المجرد علي انه
لا يجوز للبايع لان شرعه للحاجة وهي للمشتري لا للبايع لان المبيع
كان معه قبله وهو اري بما لا يه منه فبقي في حقه علي اصل القياس
وذكر الكرخي جوازه له استحسانا قياسا علي خيار الشرط والا يعرف
الفرق ولكن الاصح جوازه فيهما وهو المذكور في الماذون كما في شرح
التلخيص للفارسي ولم يذكر خيار الشرط مع خيار التعيين واختلف
في اشتراطه معه فقيل نعم ونسبه قاضيخان الي اكثر المشايخ وجهه
شمس الائمة وصورته علي هذا ان يشتري احد ثوبين او ثلاثة غير
معينة علي ان يا خذ ايهما شاء علي انه بالخيار ثلاثة ايام فيما يعينه

بعد تعيينه للبيع وقيل لا وصححه فخر الاسلام وقواه في فتح القدير وقيد
بدخولهما تحت الايجاب وجعل الخيار في احدهما لانه لو قال بعتك
عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على انك بالخيار في ايهما شئت لا يجوز
اتفاقا كقوله بعتك عبدا من عبيدي كذا في فتح القدير وقيد بالقيمي
لانه لو باع عبدا على انه بالخيار في نصفه جاز فصل الثمن واراد
بالعبدين قيميين لانه لو باع مثليا مكيلا او موزونا على انه بالخيار
في نصفه جاز وان لم يفصل الثمن لان النصف من المثلي الواحد لا
يتفاوت ذكره الشمني وقيل اي قال الكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان
انه اي العام والمخصوص يسقط الاحتجاج به مطلقا معلوما
كان المخصص او مجهولا فيصير مجملا فيما سواه الى البيان كالاستثناء
المجهول اي عملا بشبه الاستثناء المجهول لان كل واحد منهما اي
من الاستثناء والخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا للاخراج
بعد الدخول وظاهره ان سقوط حجيته معلوما كان او مجهولا لشبه
الاستثناء المجهول وليس بصحيح والصواب ما في التنقيح ان كان مجهولا
اشبه الاستثناء المجهول فابطل الصدر وان كان معلوما اشبه الناسخ
لاستقلاله فالظاهر ان يكون معلوما ولا يدري كم يخرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا ففي هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين
لانه مع جهالته عمل بشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته
عمل بشبه النسخ ولم يعمل بشبه الاستثناء وفخر الاسلام عمل بكل

من

من الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية فصار دليل الخصوص على
هذا القول نظير البيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فان
هذه المسألة تناسب الاستثناء في انه يمنع دخول المستثنى في حكم
الصدر وما لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله
فصار كانه مستثنى وحكمها بطلان البيع كبطلان العام اما لان احدهما
لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء او لان ما ليس بمبيع يصير
شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ولو مثل المصنف
بما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف لكان اظهر لان حقيقة
الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر
للوجهين المذكورين وقد جمع بين المثالين في التنقيح وقيل انه
اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبله من القطع والظن على اختلاف
المذهبين معلوما كان او مجهولا اعتبارا بالناسخ لان كل واحد
منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء وظاهره ان هذا القائل
اعتبر المخصص بالناسخ مطلقا وليس كذلك وليس كذلك بل انما
اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولا فيسقط المخصص ولا تتعدى جهالته
الى صدر الكلام واما اذا كان معلوما فانما اعتبره بالاستثناء
المعلوم وهو لا يقبل التعليل ويبقى العام معه كما كان فكذا دليل
الخصوص وهذا هو المذكور في التنقيح وفي هذا القول ايضا عمل
بشبه واحد لانه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء

ومع معلوميته اعتبر بالاستثناء ولم يعتبر بالناسخ بخلاف مخبر
الاسلام على ما قدمنا فصار دليل الخصوص على هذا القول كما اذا باع
عبدين وهلك احدهما قبل التسليم فانه يبقى العقد في الباقي بحصته
فهذه المسئلة تناسب الفسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل
التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم
انفسخ البيع فيه فصار كالفسخ لان الفسخ تبديل بعد الثبوت فلا
يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة
البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ولم يذكر
المصنف قول الجمهور الذي قدمناه من انه ان كان المخصص مجهولا
فليس العام حجة وبينا انه حجة واختاره في التحرير كما قدمناه
وكان الاتم ذكره لكنه تابع لفخر الاسلام والعموم اما ان يكون
بالصيغة والمعنى بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء كذا في التلويح
وخالفه في التحرير فانه فسر بالجمع المحلى للاستغراق وجعل
النساء من العام معنى فقط كالقوم والظاهر ما في التلويح لان
صيغة النساء جمع فلا يكون من الاول ثم صيغة جمع المذكور والواو
في قوله نحو فعلوا هل تشمل النساء وضعا نفاه الاكثر الا تغليبا
خلافا للحنابلة ورجحه في التحرير قال وهو قول الحنفية وعليه
فرع الامنوني على بني تدخل بنات والاظهر خصوصه بالذكور

لتبادر

لتبادر خصوصهم عند الاطلاق ودخول البنات للاحتياط في الامان
حيث كان مما تصح ارادته انتهى او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ
مفردا والمعنى مستوعبا ولا يتصور ان يكون العام عاما
بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وقد قدمناه الفرق
بين قولهم العام المعنوي وقولهم المعنى لا عموم له كرجال مثال
للعام صيغة ومعنى بناء على عدم اشتراط الاستغراق فكان الجمع
المنكر عاما لانه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه
وانما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه
ليس بعام لان رجالا في الجموع في الواحدان يصح اطلاقه على كل
جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم
على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء
اذ لو استثناء لوجب نصبه وقد قدمنا ان الخلف لفظي وانه
لا نزاع في عدم قبوله الاحكام من التخصيص والاستثناء وبه اندفع
ما ذكره بعض الشارحين هنا فصار الحاصل ان العام صيغة ومعنى
على الصحيح الجمع المعرف اما باللام الاستغراق او بالاضافة نحو
عبيدي احرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح وفي التلويح واما
تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او
الاسم بشرط التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك

انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره وان الحكم في مثله على كل جمع او كل
فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة او المقدرة جميعا او ان مدلول
الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله
المقام انتهى فهي ست اسولة وجوابها على الاختصار اما على الاول فلانّا
ان الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لا في التحرير وليس ببعيد قول
قول الواضع في النكرة لفرد يحتمل كل فرد فاذا عرفت فللكل ضرورة
وهو الظاهر واما عن الثاني في التحرير انه وقع التردد في كونه
مشتركا لفظيا وان واضعه وضع القواعد النسب والتصغير
وافراد موضوعها حقايق يعني فاللفظ حقيقة وان كان وضعه نوعيا
لكون افراد الموضوع حقايق بخلاف المجاز فانه موضوع بالنوع
وليس افراده حقايق بخلاف المجاز فانه موضوع بالنوع وليس افراده
حقايق وبه حصل الجواب عن الثالث واما عن الرابع فالمعتمد
ان الجمع المحلى للاستغراق لكل فرد فوحدانه لا الافراد لا المجموع
وقيل المجموع واما عن الخامس فظاهر مما في المطول ان المراد الافراد
المحققة والمقدرة فانه فسر الاستغراق الحقيقي بان يراد كل فرد
مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة واما عن السادس فالمراد بالاستغراق
الاعم من الحقيقي كما تقدم والعرفي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله
اللفظ بحسب متفاهم العرف وقوم مثال لما هو وما بعده للعام
معنى لا غير وهو كما في ضياء الحلوم جماعة الرجال دون النساء

لا واحد

لا واحد له من لفظه قال الله تعالى لا يسخر قوم من قوم قال زهير
اقوم آل حصن ام نساء وقيل القوم الجماعة الرجال والنساء وجمع
القوم اقوام وجمع الجمع اقاوم انتهى فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع
ويوحد الضمير العائد اليه مثل القوم خرج ومثله الرهط يقال الرهط
دخل وفي التلويح والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف
به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكر في الفائق
والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة كذا
في التلويح يعني اذا كان منكرا واما معرفا فلما لا نهاية له يعني قال في
التلخيص ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع وسيأتي الكلام
عليه في بحث العام باللام المعرفة وفي التنقيح العام بمعناه اما
ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على
سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من
يأتيني اولا فله درهم ومن لها معان اربعة شرطية من يعمل
سوءا يجز به واستفهامية من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وموصولة
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ونكرة موصوفة
نحو قولهم مررت بمن معجب لك وزاد بعضهم لها معنيين ان تأتي
نكرة تامة واراد برجوعها الى الموصولة وان تكون زائدة
في نحو فكفى بنا فضلا على من غيرنا وتمامه في المغني لابن هشام
وما تاتي اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فاما اوجه الاسمية

فاحدها ان تكون معرفة وهي نوعان ناقصة وهي الموصولة نحو ما عندكم
ينفد وتامة وهي نوعان عامة اي مقدرة بقولك الشي وهي التي تقدمها
اسم تكون هي وعامله صفة له في المعنى نحو ان تبدوا الصدقات
فنعما هي اي فنعم الشي هي والاصل فنعم الشي ابدآوها لان الكلام
في الابدا لا في الصدقات وخاصة وهي التي تقدمها ذلك وتقدر
من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلا نعما اي نعم الغسل والثاني
ان تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهي ايضا نوعان فالناقصة
هي الموصوفة وتقدر بقولك شي كقولهم مررت بما معجب لك والتامة
تقع في ثلثة ابواب احدها التعجب نحو ما احسن زيدا بمعنى شي حسن
زيدا الثاني باب نعم وباب بيس نحو غسلته غسلا نعما وظاهر
كلام سيبويه انها معرفة تامة والثالث ان تكون نكرة مضمنة
معنى الحرف وهي نوعان احدهما الاستفهامية ومعناها اي
شي نحو وما تلك بيمينك يا موسى والفرق بين الاستفهام والخبر
حذف الفها في نحو فيم انت من ذكراها وثبت في نحو لمسكم فيما
افضتم واما قراءة بعضهم عما يتسالون بالاثبات فنادر والنوع
الثاني الشرطية وهي نوعان غير زمانية نحو وما تفعلوا من
خير وزمانية نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم مدة
استقامتهم لكم واما وجه الحرفية فاحدها ان تكون نافية
فان دخلت على الاسمية اعملها الحجازيون عمل ليس نحو ما هذا

بشرا

بشرا وان دخلت على الفعلية لم تعمل نحو وما تنفقون الا ابتغاء
وجه الله والثاني ان تكون مصدرية وزمانية نحو ما دمت حيا
وغيرها نحو عزيز عليه ما عنتم الثالث ان تكون زايدة كافة وغير
كافة وتمامه في المغني **يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما
العموم** لكن وضعهما على الخصوص كساير الموصولات والنكرة بل
واخص منها فان لفظ ما قل ذكرا وانثى عند الاكثر وعمومها بالصفة
ويلزم العموم في الشرط والاستفهام وقد تخص موصولة وموصوفة
ومنهم من يستمع اليك كذا في التحرير وبهذا ظهر ان احتمالها
للعموم والخصوص انما هو في الموصولة والموصوفة وان العموم لا يرد
على الاولين وهكذا في التلويح ايضا فما في بعض الشروح من ان
احتمالها العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الشرط فكقوله من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فانها هنا للخصوص واما
في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا ليس
بصحيح لانه في المثال المذكور لما قيد بالاولية خرج عن العموم
فهو تخصيص له وليس الكلام فيه واما في الاستفهام فلان الاعتبار
في العموم للوضع لا للارادة ومعنى الاصل في كلامه الكثير الشايع
ومن في ذوات من يعقل الاولى في ذوات من يعلم لانها اطلقت
على الله تعالى وهو متصف بالعلم دون العقل وقدمنا ان من يعقل
اعم من الذكر والانثى **كما في ذوات ما لا يعقل** هنا قول ايمة اللغة

والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم كذا في التلويح وذكر في التحرير
انها لغير العاقل وللمختلط **واذا قال من شاء من عبيدي العتق**
فهو حر فشاؤا اعتقوا تفريع على عموم من الشرطية فان من
بالكسر للبيان لا للتبعيض هنا اتفاقا وقيد بهذه الصورة لانه لو
قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه يعتقهم الا واحدا عند
الامام فان رتب عتقوا الا الاخير وان رتبهم دفعة عتقوا الا
واحدا يختاره المولى وعندهما له اعتاق الكل لان من للبيان
كما في الاولى فطولب الامام بالفرق ففرق في التنقيح بانها للتبعيض
فيهما وفيها امكن مع العموم في الاولى لتعلق عتق كل بمشيئته فاذا
عتق كل قطع النظر عن غيره فهو بعض وفي الثانية بمشيئته واحد
فلو اعتقهم لا تبعيض وتعقبه في التلويح والتحرير بانه انما يتم
على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شان المخاطب
عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فلا
لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه لكونه بعضا
من العبيد وبان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة
المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او دونه
وحينئذ فلا نسلم ان التبعيض متيقن وقد وجه بعضهم قوله بان
من للخصوص وعمومها بعموم وضعها وهو خاص في من شئت وهو المخاطب
فيمن شاء ودفع بان حقيقة وضعها فيه بكونها متعلق مشيته وهو

عام

عام كذا في التحرير وفرق بعضهم بان المشيئة لما اضيفت الى عام
في من شاء بقيت اكد العموم فكانت للتبعيض وقد يدفع بما قبله بانها
للخصوص وعمومها بالوصف وهو عام فيهما وما دفع به في بعض الشروح
من ان قوله ومن يشا الله يضلله ان المشيئة اضيفت الى الخاص
مع انه عام خارج عن البحث لانه ليس فيها من الحرفية **واذا قال**
لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم يعتق تفريع على عموم ما لان الشرط ان يكون جميع
ما في البطن غلاما ولم يوجد فظاهره انها ولدت غلامين
لم تعتق واورد لزوم قراءة جميع ما تيسر من القرآن لقوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر واجيب بان بناء الامر على التيسر دل على ان المراد
ما تيسر بصفة الانفراد لان عند الاجتماع ينقلب متعسرا كما في
التلويح ومثل ما الذي واللام الموصولة فلو قال ان كان الذي
في بطنك غلاما فهي كما لو قال للعبيد الضارب منكم زيدا حر فيه
فهي بعين الذي كذا في الكشف وفي التبيين من التعليق انما كلفظ
الحمل كما لو قال ان كان حملك غلاما ولو قال ان كان ما في بطنك
غلاما فولدت غلاما وجارية تعتق انتهى **وما تجيء بمعنى من اي**
مجازا لقوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها وهذا قول
البعض وقيل انها في الاية لصفات من يعلم اي والقادر العظيم
الذي بناها واشار اليه بقوله **وتدخل في صفات من يعقل ايضا**

كقوله تعالي فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي الطيبات ولم يذكر
بحي من بمعني ما مع مجيئها لي نحو فمنهم من يمشي علي بطنه الآية
لان الاول اكثر كذا في الكشف **وكل للاحاطة علي سبيل الافراد**
بكسر الهمزة بمعني الانفراد بان يراد كل واحد مع قطع النظر عن
غيره اذا دخلت علي النكرة هكذا قيد في التوضيح والتحقيق انه
اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف
المجموع نحو وكلهم اتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فان
قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد فان اضفت
الرغيف الي زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد وترد كل باعتبار
كل واحد مما قبلها وما بعدها علي ثلثة اوجه فاما اوجهها باعتبار
ما قبلها فاحدها ان تكون نعتا لنكرة او معرفة فتدل علي كماله
وتجب اضافتها الي اسم ظاهر يماثله لفظا ومعني نحو طعمنا شاة
كل شاة والثاني ان تكون تاكيدا لمعرفة وللنكرة محدودة
وعليها ففايدتها العموم وتجب اضافتها الي اسم مضمر راجع الي
المؤكد نحو فسجد الملايكة كلهم اجمعون والثالث ان لا تكون تابعة
بل تالية للعوامل تقع مضافة الي الظاهر نحو كل نفس بما كسبت
رهينة وغير مضافة نحو وكلا ضربنا له الامثال واما اوجهها
باعتبار ما بعدها فقد مضت الاشارة اليها وثانيها ان تضاف الي
ظاهر وحكمها ان يعمل فيها جميع العوامل نحو اكرمت كل بني تميم

الثالث

الثالث ان تضاف الي ضمير محذوف ومقتضي كلام النحويين انها كالتي
قبلها ومنه قوله تعالي كلا هدينا اي كلهم الثالث ان تضاف الي
ضمير ملفوظ به وحكمها ان لا يعمل فيها غالبا الا الابتدا نحو ان الامر
كله لله ومن رفع وكلهم اتيه ثم اعلم ان لفظ كل الافراد والتذكير
وان معناها بحسب ما تضاف اليه فان اضيفت الي منكر وجب
مراعاة معناها فلذا جاء الضمير مفردا مذكرا في نحو وكل انسان
الزمناه ومفردا في نحو كل بما كسبت ومثني ومجموعا مذكرا
نحو كل حزب بما لديهم فرحون ومؤنثا نحو وكل مصيبات
الزمان وجدتها وان اضيفت الي معرفة قالوا يجوز مراعاة
لفظها ومراعاة معناها نحو وكلهم قايم او قايمون وان قطعت
عنها لفظا جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها وتمامه في المغني
وهي تصحب الاسماء فتعمها لانها محكمة في عموم ما دخلت عليه كالجميع
بخلاف ساير ادوات العموم كذا في التنقيح وليس مراعاة ان
لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالي والله خلق كل شيء وقوله
تعالي واوتيت من كل شيء مخصوص علي ما سبق بل المراد انهما لا يقعان
خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد واحد بخلاف
ساير ادوات العموم وذكر شمس الايمة وفخر الاسلام ان كلمة كل
تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخلوا علي التعاقب فالنفل للاول خاصة

لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لعدد سابق وهذا الوصف
تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك للعموم
الذي يكون تناوله علي سبيل البدل كذا في التلويح فان دخلت
علي المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت علي المعرف اوجبت عموم
اجزائه حتي فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان
ماكول بالصدق والكذب وقد سبق بيانه ومما سبق علم ان
قولهم علي المعرف ليس علي اطلاقه وانما هو في المفرد اما في الجمع فكالمنكر
كقولهم وكلهم آتيه وقد ورد علي الاصل انها وردت مضافة الي
المنكر والمراد استغراق الاجزاء كقوله تعالي كذلك يطبع الله علي
كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب ووردت مضافة الي
المعرفة والمراد استغراق الافراد كقوله تعالي كل الطعام كان
حلا لبني اسرائيل وقوله صلي الله عليه وسلم كل الطلاق واقع
الا طلاق المعتوه واجيب بان المراد ان ذلك الاصل عند خلو
المقام عن القراين واجاب تاج الدين السبكي في شرح منهاج
البيضاوي عن الآية والحديث بانها من قبيل المعرف الجنسي وهو
في المعني كالنكرة والجواب الاول اشمل ذكره الشمني في حاشية
المغني وفرعوا علي هذا الاصل ما لو قال لها انت طالق كل تطليقة
يقع الثلاث ولو قال لها انت طالق كل التطليقة تقع واحدة
ومن فروعها ما في فتاوي قاضيخان لو قال انت علي كظهر امي

كل

كل يوم لا يقربها ليلا ولا نهارا حتي يكفر واذا كفر مرة بطل الظهار
ولو قال في كل يوم له ان يقربها ليلا ويكون مظاهرا كل يوم ظهارا
جديدا انتهي واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال لان ما حرف
مصدري والجملة بعده صلة له فلا محل لها ففي قوله تعالي كلما
رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا الاصل كل وقت رزق ثم
عبر عن معني المصدر بما والفعل ثم انيبا عن الزمان كما انيب عنه
المصدر الصريح في جئتك خفوق النجم او تكون ما اسما نكرة بمعني
وقت فلا يحتاج الي تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض
علي الصفة فيحتاج الي تقدير عايد منها اي كل وقت رزقوا فيه
ولهذا الوجه مبعد وهو ادعاء حذف عايد الصفة حيث لم يرد
مصرحا به في شيء من امثلة هذا التركيب وللوجه الاول مقربان
كثرة مجيء الماضي بعدما نحو كلما تصحب وان ما الوقتية شرط من
حيث المعني فمن هنا احتيج الي جملتين احداهما مرتبة علي الاخري
وتمامه في المغني ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لعموم الافعال
في كل فلذا قالوا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج
كل امراة وان تزوج امراة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شيء ولو قال
كلما تزوجت امراة حنث بكل تزوج ولو كانت المراة واحدة ولو
بعد زوج آخر الي ما لا يتناهي بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار
فانت طالق فدخل ثلث مرار طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا

بحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لان المعلق طلاق هذا
الملك وقد انتهى بخلاف الاول لان صحته باعتبار ما سيحدث
من الملك وتمامه في الفقه وكلمة الجميع من العام معنى وتقدم
معنى كونها محكمة فيه توجب عموم الاجتماع اي عموم الافراد على
سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وهو بمنزلة ما ينفله
الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم
نفلا واحدا بينهم جميعا وان دخلوا فرادى استحقه الاول
فقط فيصير مستعارا للكل كذا ذكر فخر الاسلام ويرد عليه
لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولكن يمكن ان يقال لان اتفق
الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى
يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا
وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر واختار في التوضيح
انه من باب عموم المجاز وهو السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع بقرينة ان هذا الكلام للتحريض والحث
على دخول الحصن اولا وصرح في التجريد بتعذر عموم المجاز هنا
ولم يبينه واختار تبعا للتلويح ان استحقاق الاول فقط
عند التعاقب انما هو بدلالته لا بمجازه واستحقاق الكل
واحدا في المعية بحقيقته واستحقاق السابق بدلالة النص

وهو احسن الاجوبة واذا دخل واحد فقط فانه يستحق النفل
كله فمسائل الجميع ثلثة وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل او
في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد بالنسبة الى المتخلف فان
فان دخلوا على التعاقب فهو للاول لانه الاول من كل وجه ولو
دخله واحد فقط استحقه فهي ثلث ايضا وفي كلمة من يبطل
النفل اذا دخلوا معا لعدم امكان العمل بالاول وان دخلوا على
التعاقب فللاول فقط فهي ثلث ايضا فالحاصل لفظ من او مع
اضافة كل او الجميع اليه وعلى الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا
او متعددا معا او على التعاقب فهي تسعة فاذا كان الداخل
واحدا فقط فله كمال النفل في الثلاث وان كان متعددا
فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من ولكل نفل في صورة كل وللمجموع
واحد في صورة جميع وان دخلوا على التعاقب فالنفل للاول فقط
في الثلاث كذا في التلويح وفيه ومما يجب التنبيه له ان اولا هنا
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم
الاول اسم للفرد السابق اي الداخل اولا مثلا كذلك انتهى والنكرة
في موضع النفي تعم كقوله تعالى قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل
الله على بشر من شيء وككلمة التوحيد واختلف في عمومها فاختار
في التلويح ان عمومها وضعي لانه اعم من الشخصي والنوعي وقد
من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور

واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد
في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى العموم وهذا
معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى
انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك ويتعقبه
ملا خسرو بان المعتبر عند الاطلاق الوضع الشخصي لا النوعي
والا يكون المجاز مستعملا فيما وضع له لانه موضوع وضعا نوعيا
وذكر في التحرير ان الاوجه ان عمومها عقلي لان نفي ذات ما لا
يتحقق مع وجود ذات وهو وان لم ينافي الوضع لكن يصير ضايعا
وحكمته متعدية كما لو وضع لفظا للدلالة على حياة لافظه انتهى
المطلق في النفي يحتمل كل ارادة له لكن صرحوا بان المراد به في النفي
الجنس نص في العموم وغيرها ظاهر فيه فيجوز في التي بمعنى ليس
بل رجلان وامتنع في الاولى اعلم انه اذا قيل لا رجل في الدار
بالفتح تعين كونها نافية للجنس ويقال في توكيده بل امراة
وان قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس وامتنع ان تكون
مهملة والا لتكررت واحتمل ان يكون لنفي الجنس وان تكون
لنفي الوحدة ويقال في توكيده على الاول بل امراة وعلى الثاني بل
رجلان او رجال وغلط كثير من الناس فزعموا ان العاملة
عمل ليس لا تكون الا نافية للوحدة لا غير ويرد عليه قوله
تعز فلا شيء على الارض باقيا كذا في المغني ويرد عليه ايضا

فلا

فلا يسع في قراءة من رفع واطلقه ايضا فيتناول المصرح به وغيره
ما كان بمعناه فدخلت النكرة في سياق الشرط المثبت فانها عام
في طرق النفي فان من قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب
رجلا لان اليمين فيكون الكل بخلاف ما اذا
كان الشرط منفيا كان لم اكلم رجلا لان معناه لاكلمن رجلا
فشرط البر كلام احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي كذا في
التوضيح والتحرير فبهذا ظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط
ليس الا عموم النكرة في موضع النفي كذا في التلويح وظاهر كلامهم
انه لا يخص الشرط في اليمين وفي التحرير ولا يبعد في غير اليمين
قصد الوحدة في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا يعم انتهى وقد
يقال قصد الوحدة لقيام القرينة والكلام على ظاهره من
عدم الاختصاص بالايمان لكن ظاهر كلامهم ان مرادهم بوقوع
النكرة في سياق الشرط المثبت في غير اليمين وقوعها فاعلا
مطلقا لما في الفتاوى الظهيرية من كتاب السير لو قال
الامير ان قتل رجل منكم قتيلا فله سلبه فقتل رجل منهم عشرة
استحق اسلابهم جميعا استحسانا للعموم ولو قال لرجل بعينه
ان قتلت قتيلا فلك سلبه فقتل قتيلين معا فله سلبهما
والخيار الى القاتل الى الامام وكذلك لو قال ان اصبت
اسيرا اخذتهما من اصاب اسيرا فهو له فاصاب رجل اسيرين

لعله لاجل

اوثلثة فهم له لان صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب انتهى
وفي الاثبات لفظا ومعنى ليخرج وقوعها في سياق الشرط
المثبت فانه اثبات لفظا لا معنى كما قدمناه تخص لانها موضوعة
للمفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم فظاهر كلامه انها
للخصوص في غير النفي والوصف بصفة عامة وليس كذلك لان
النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة
باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة
واقعة في غير ما ذكر مع انها عام كذا في التلويح لكن مرادهم
من قولهم انها تعم بالوصف العام افادة عمومها بالقرينة وهي
لا تنحصر في الوصف بل كثر فلذا نص عليه كما اشار اليه في التحرير
لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة لا عموم فيها وقيد في التنقيح
بما اذا كانت في الانشاء فقال لكنها مطلقة اذا كانت في الانشاء
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت لها واحد مجهول عند السامع
اذا كان في الاخبار نحو رايت رجلا انتهى فاستفيد منه شيئان
الاول ان المطلق ما دل على نفس الحقيقة وان النكرة اذا
في الخبر فهي لواحد مبهم في ذلك الجنس وتعقبه في التلويح بانا
لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى
ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة
اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل

يجوز

يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي
عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشايع في
جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من
غير تعيين انتهى وفسر في التحرير بما دل على بعض افراد شايع لا قيد
معه الثاني كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع والنكرة
في الخبر مجهولة عند السامع فقط فانك اذا قلت اضرب رجلا
فهو مجهول عندهما بخلاف ضربت رجلا مجهول عند السامع
فقط والحاصل ان كلا من المطلق والنكرة موضوع للفرد
المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه فالمطلق اخص
من النكرة باعتبار انه لايثنا والنكرة للعموم نحو كل رجل
ولا رجل لانها للاستغراق وهو بينا في الشيوع اعم منها
باعتبار تناوله المعرف لفظا فقط نحو اشتر اللحم وهو خارج
عن النكرة لوجود الاداة فيه اليه اشار في التحرير واطلق
في النكرة المفردة فشمل المفرد والجمع بناء على انه ليس بعام
والمصدر وغيره وما في الكشف عن بعضهم ان المصدر منها
يحتمل العموم لقولهم في انت طالق طلاقا انه يقع الثلاث
بالنية فضعيف لان وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس
فهو فرد اعتباري كما تقدم في بحث الامر وعند الشافعي
تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار ظاهر وجود

الخلاف الحقيقي وليس كذلك لما في التلويح واما النزاع في عموم
النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القايلين بالعموم لايريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدراهم فقيرا صرفها الى كل
فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة
تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذلك المراد
ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي
هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل
نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم انتهى والحاصل ان اثبات الشافعي
العموم بمعنى العموم البدلي ونفي الحنفية له بمعنى العموم الشمولي ولا
شمول في النكرة واما مثل من دخل هذا الحصن اولا فلم جعلوه
باقيا على عمومه الا اذا لم يكن معه اولى واما معه فلا سبق
بيانه فلا يرد علينا واذا وصفت النكرة المثبتة بصفة
عامة اي لا تخص فردا من افرادها كما اذا احلف لا يجالس الا رجلا
عالما فان العلم لا يختص واحدا دون واحد قيد به لانها لو وصفت
بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داري
وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد
واحد كذا في التلويح واورد ملا خسرو عليه قولهم اي من دخل
هذا الحصن اولا انه للعموم بدلا مع انه من هذا القبيل

واجاب

واجاب بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل
فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف
عام بحسب تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق
والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن
بالخاص اعتبر جهة خصوصه انتهى تعم عموما اضافيا اي بالنسبة
الى شمول ذلك الوصف افرادا لا عموما بدليا كما توهمه الهندي
لانه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام ولا شموليا مطلقا
واستدل على عمومها بالاستعمال في قوله تعالى ولعبد مومن خير
من مشرك وقوله معروف للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد
مومن وكل قول معروف فان قيل النكرة الموصوفة مقيد والمقيد
من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه اي خاص بالنسبة الى
المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد كذا في التوضيح ولا يرد
على المصنف نحو لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا عالما فانه
لا عموم فيه مع عموم الوصف للتعذر كما في التحرير والله لا اكلم
احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو
قال الا رجلا فقط فان له ان يكلم واحدا كوفيا او غيره ويحنث
بكلام اثنين والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لا يصير موليا
لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكن القربان في كل يوم
ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة

المفهوم يكين صح

واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم وفرق بينهما شمس الائمة بان
الاستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول الا واحدا فاذا وصف
بعام ظهر الى وحدة النوع وتمامه في التلويح ولهذا اي ولكونها
عامة بعموم وصفها قالوا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه معا او متعاقبا انهم يعتقون عليه لان ايا نكرة لما
فيها من الابهام وان كانت معرفة بالاضافة وهو المراد بالنكرة
عند الاصوليين وقد وصفت بوصف عام وهو الضرب فعمت
والمراد بالوصف المعنوي لا النعت النحوي واورد عليه ما لو
قال اي عبيدي ضربته فهو حر فان المخاطب ان ضربهم معا عتق
واحد وخير المولى في تعيينه وان ضربهم على التعاقب عتق الاول
فقط ثم مع وصفها بوصف عام وهو الضرب وقولهم بان الوصف
لغيرها في الثانية ممنوع بانها موصوفة بالمضروبية كما هي في الاولى
موصوفة بالضاربية وكون المفعولية فضلة تثبت ضرورة
التحقيق لا ينافي العموم ومما في التنقيح من الفرق بكون الثاني
لاختيار احدهم عرفا كالكل اي خبز تريد لتبسطه اكلا ككل بل
تعيين واحد يختار بخلاف الاول نقض بصورة لا ينصور
فيها التخيير مثل اي عبيدي وطيته امك او عضه كلبك
فهو حر ويفرض ضرب الكل يلزم ان لا يعتق واحد لعدم
الشرط او يعتق الكل لما في الاول وتمامه في التلويح وفي

التحرير

التحرير والاوجه كونه على مقتضى المنع يعني لعدم ظهور الفرق فيهما
وقد اجاب عنه في تلخيص الجامع الكبير بان الفعل للتعدي المبني
للفاعل صفة للفاعل لا للمحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل
بمنزلة الشرط والعلة اولى باعتبار من الشرط فالوصف في قوله
اي عبيدي ضربته انما هو للمخاطب لا لاي فلا اشكال وقد بينه
الشارح باتم منه ثم اعلم ان المصنف جعل ايا من افراد النكرة لا
من الفاظ العموم وغيره جعلها منها فقال في التلويح والاظهر ان
عمومها بحسب الوضع للعرف الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي
دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها
بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك ولصحة الجواب
بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات
العموم مثل من وما انتهى وتعقبه في التحرير بالمنع فيهما والوضع
في اي ومن وما على الخصوص كالنكرة والعموم في الكل بالصفة
انتهى وفيه تاييد لما فعله في الكتاب من ادخال اي في بحث النكرة
وتقييد بالضرب لانه لو قال ايكم حمل هذه الخشبة ما يطيق حملها
واحد حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت
الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها عتقوا جميعا لان المقصود
هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجة وهذا يحصل بمطلق
فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان

المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بعهد الواحد منهم تمام
الخشبة لا مطلق لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب
كما في اي عبيدي ضربك كما في التلويح وفي فتاوي الولوالجي قال اي امراة
اتزوجها فهي طالق فهنا يقع على امراة واحدة الا ان ينوي جميع
النسآء لان اللفظ لامراة واحدة انتهي ووجهه ان الوصف للفاعل
لا لها كما تقدم في اي عبيدي ضربته وبه سقط اشكال الزيلعي كما لا
يخفي ثم اعلم ان ايا اذا اضيفت الي كل معرف ولو باللام فهي لبعضه
والمجزئه وبحسب مدخولها يتبين وصفها المعنوي فامتنع
اي الرجل عند كل الصحة اذ بعض اجزائه لا يوصف بالحضور دون
بعض وجاز اي الرجل احسن لصحة الوصف بالاحسنية لبعض
اجزائه وهي في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة فتجب المطابقة
لما اضيفت اليه كاي رجلين يكرم اكرمتهما واي رجال تكرم
اكرمهم وكبعض مع المعرفة فيتحد كاي الرجلين تضرب اضرب كذا
في التحرير وفي المغني لابن هشام اي بفتح الهمزة وتشديد اليا
اسم تاتي على خمسة اوجه شرطا نحو ايا ما تدعوا واستفهاما نحو
ايكم زادته هذه ايمانا وموصولا نحو لننزعن من كل شيعة ايهم اشد
وان تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة للنكرة نحو زيد رجل اي رجل
اي كامل في صفات الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اي
رجل وان تكون وصلة الي نداء ما فيه ال نحو يا ايها الرجل انتهي

وكذا

وكذا اي مثل الوصف العام للنكرة في افادة العموم اذا دخلت
اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد او جنس العموم
بيان للمعرف باللام والحاصل كما في التحرير ان اللام للتعريف
وهو الاشارة الي المراد باللفظ سوآء كان هو المسمي او لا فالمعرف في
اكرمت الاسد الرجل لانه المراد وان لم يكن مذكورا وان لم تدخل
اللام النكرة ومسماها بلا شرط فرد فقد تدخل على الجنس فعدم التعيين
لمسماها ليس جزءا ولا شرطا فاستعملت اللام في المعين عند المتكلم
لا السامع حقيقة فان نسب اليه بعده عرفت معهودا يقال له ذكريا
وخارجيا اي ما عهد من السابق ولو كان معينا غير مذكور خص باسم
خارجي نحو اذ هما في الغار واذا دخلت اللام المستعمل في غير المعين
عرفت معهودا ذهنيا ويقال له تعريف الجنس ايضا لصدق اسم
على كل فرد واذا اريد بها كل الافراد عرفت الاستغراق واذا اريد
بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهي لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل
خير من المراة وقد يظن حينئذ ان الاسم مجاز فيها لانه ليس للاستغراق
والماهية لكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه
له بشرط اللام وانه القرينة بخلاف الماهية من حيث هي لم يتبادر
فتعرفها تعليق معين حقيقي للام مجازي للاسم فاللام في الاقسام
كلها حقيقة لتحقق معناها الاشارة في كل فرد واختلافه ليس
الا بخصوص التعلق فظهر ان خصوصيات التعريفات تابعة

لخصوصيات المرادات بمدخول اللام والمعين للخصوصية القرينة
كما في التلويح من ان الراجح مطلقا الخارجي ثم الاستغراق في آبد ذره
اراد الحقيقة من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف على القرينة
غير محترز فان المرجح عند امكان كل من اثنين في الارادة الاكثرية
استعمالا او فايدة ولا خفاء في ان نحو جاني عالم فاكرم العالم زيادة
الفايدة في الاستغراق حينئذ بحرم الجاني ضمن العموم بخلاف تقدير الجانى
ضمن العموم بخلاف تقدير الخارجي فانه يكون امرا باكرام الجاني فقط
ولذا قدم الخارجي على الذهني اذا امكنا وظهر ايضا ان ليس تقديم
الاستغراق والعهد الذهني من فروع الحقيقة كما في التلويح ولان
اللام ليست الا لتعريف العهد والحقيقة كما نسب الى المحققين
غير ان حاصلها اربعة اقسام فذكروها تسهيلا كما في التلويح ايضا
بل المعرف ليس الا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة انما كونها
جزء المراد لا يوجب انها المراد الذي هو مناط الاحكام في التركيب
على ان الماهية لم ترد جزءا بل على نها كل فانما اريدت مقيدة بما
يمنع الاشتراك فهي مع القيد نفس الفرد وهو المراد بالتعريف وبالاسم
والمجموع غير احدهما وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان بنفسه مثله
الا ان كونه مجازا عن الجنس يبعد حينئذ للفهم كما ذكر في نحو الايمة
من قريش وما لا يحصى فالجمع المحلى باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد
وما قيل استغراق المفرد اشمل فمحمول على انه في النفي ومراد القائل

انه

انه بلا واسطة الجمع والا فهو ممنوع وعنه قالوا لا تدركه الابصار
سلب العموم لا عموم السلب اي لا يدركه كل بصر وظاهر كلام المصنف
ان العهد مقدر على الاستغراق واختاره في التوضيح لانه اذا
ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى
من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل وتعقبه في
التلويح في العهد الذهني بان الاستغراق اعم فايدة واكثر استعمالا في
الشرع فاحوط في اكثر الاحكام الى آخره وقول المصنف يوجب
العموم محتمل لارادة عموم الجنس عموم الاستغراق واختاره في التو ضيح
ان عموم الاستغراق مقدم على تعريف الجنس وانه مجاز لا يصار اليه
الا عند تعذر الاستغراق لان اللفظ دال على الماهية بدون
اللام فحمل اللام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على تعريف
الطبيعة فالحاصل ان الاستغراق حيث لا عهد يقدم على تعريف
الجنس حيث امكن والا فتعريف الجنس فيما اذا قال ان خالعتني على
ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة ولو حلف لا يكلم
الايام او الشهور ينصرف على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة
عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا في قوله تعالى
لا تدركه الابصار انه للاستغراق كما قدمناه لامكانه وقالوا في لا
يتزوج النساء انه يحنث بالواحدة لتعذر الاستغراق ولا معهود
فكان للجنس حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على

الجمع معين عند تعذر الاستغراق لا مطلقا بدليل ما فرعه عليه بالدليلين لانا لو تيقناه جمعا الغى حرف التعريف اصلا وان جعلنا جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس ثم تعين الجمع في الجنس من كل وجه فكان اولى وتعقبه في التلويح بانه لم لا يصح ان يحمل على بعض افراد الجمع حمله حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود ولانا نقول تقدير عدم العهد الذهني تقدير باطل لان لفظ علم مدلوله جاز بقرينة باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انه حاضر في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا تحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل انتهى فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء وكذا يحنث بالواحد في لا يشتري العبيد ولا يكلم الناس الا ان ينوي العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى الحقيقة واليمين لان عدم تزوج جميع النساء متصور وقيل لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ولم يصرح المصنف بمثال الجمع المحلى في الاثبات لدخوله تحت قوله حتى يسقط اعتبار الحقيقة فانه اعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيخص في الاثبات كما اذا حلف

تقييد للعرف

ليركبن

١٠٢

ليركبن الخيل فانه يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء من قبل وتفرع على الاول انما الصدقات للفقراء فانه يجوز الصرف لواحد لان معناه ان جنس الزكاة لجنس الفقير لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم كما في التنقيح والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعشرين لقول ابن عباس رضي لقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وهو الكثير يخرج عنه قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعشرين لقول ابن عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين وهو اكثري يخرج عنه قوله تعالى وهو الذي انزل الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى وهو اكثري يخرج عنه انما الحكم اله واحد والحاصل انه لا اعتبار للاول وان الثاني ان كان نكرة فهو عين الاول مطلقا كما في التحرير ومن فروعها ما اذا اقر بالف بقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس وتمامه في التلويح وما ينتهي اليه الخصوص اي ينتهي التخصيص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته كالطايفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق بمعطوف

علي فرد كالمراة والنسآء من الجموع المفردة باللام المحققة بأسم
الجنس المفرد والثالثة اي النوع الثاني الثالثة فيما اذا كان
جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط
لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ
الواحد والتثنية والجمع وعند البعض اقله اثنان وثمرة الخلاف
تظهر فيما لو حلف لا يتزوج نسآء فعلي الصحيح لا يحنث بتزوج امرأتين
وعلي الآخر يحنث كما في التلويح ثم اعلم ان ما ذهب اليه المصنف
من منتهي التخصيص مختار فخر الاسلام واختاره في التنقيح وهو
ضعيف والمختار عندنا ان منتهي التخصيص واحد كما في التحرير
وهو قول الجمهور كما في الكشف وصرح في التحرير بان مراد فخر
الاسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به وبارادة نحو الرجل والسيد
والنسآء والطايفة بالجنس وهو معظم العموم الاستغراقي وفيه
الكلام استدل للمختار بقوله تعالي الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم بن مسعود وقوله عليه الصلاة والسلام للاثنان فما
فوقهما جماعة محمول علي المواريث جواب عن قول من قال ان اقل
الجمع اثنان تمسكا بهذا الحديث فاجاب بانه محمول علي المواريث
لقوله تعالي فان كان له اخوة وله اثنان استحقاقا او علي سنة
تقدم الامام فان الامام يتقدم الاثنين كما يتقدم الاكثر
والحاصل انه لا نزاع في اطلاق الجمع علي اثنين فيما ذكر وعليه

حمل

حمل الحديث والتحقيق انه لا ورود للحديث اصلا اذ ليس
النزاع في جماعة وما يشتق منه لكن لانه في اللغة ضم شي الي شي
وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضماير
ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا
الا في لفظ جماعة ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق
كذا في التلويح ثم اعلم انه قد اختلف كلامهم في الجمع والاوقاف
والايمان اما الاوقاف فقال الخصاف في باب الوقف علي الموالي
لو قال وقفت علي موالي وليس له الا مولي واحد كان له النصف
والنصف الآخر للفقرآء وقال في فتح القدير لو وقف علي اولاده
وليس له الا ولد واحد يصرف اليه الكل بخلاف الوقف علي بنيه
او المحتاجين من ولدي ونحوه كانه للعرف في اولادي دون جمع
غيره وقال في عمدة الفتاوي لو وقف علي المحتاجين من ولده وليس
في ولده المحتاج واحد فله النصف والباقي للفقرآء وقال في
الفهرية رجل وقف ارضا علي اقاربه المقيمين في بلد كذا فانفصل
اقاربه المقيمون من تلك البلدة ان كان الاقارب يحصون وبقي
منهم واحد في الكل فله الكل وان لم يبق منهم احد في تلك البلدة
صرف لفقرآء المسلمين فان رجعوا الي البلدة ثانيا يعود وظايفهم
انتهي واما في الايمان فقد ذكرنا ضابطه وتفاريعه في البحر
الرايق شرح كنز الدقايق قبيل باب اليمين في الطلاق واما

المشترك بيان للقسم الثالث من الاول وهو في اللغة من الاشتراك
وهو في الحقيقة اشترك فيه لان الكلام في اللفظ وهو مشترك فيه
والمعاني مشتركة كذا قيل والاوجه انه لا حاجة الى هذا التقدير
لان المشترك على هذا القسم فلا يراعى فيه المعنى كذا في التقرير
بما تناول افرادا اي كثيرا سوا كان فردين كالقرء او اكثر كالعين
والمراد ما وضع لكثير **مختلفة الحدود** تخرج العام فانه وضع
للكثير لكن بوضع واحد والمشترك باوضاع متعددة وهذا هو
المراد باختلاف الحدود ولذا قال المحققون المشترك الكثير بوضع
متعدد وعلى هذا فقوله **على سبيل البدل** للبيان والايضاح
لا للاحتراز لان القيد الاول اخرج الخاص واسم العدد والثاني العام
وما في بعض الشروح من انه لاخراج المثنى فانه تناول الافراد مختلفة
على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت
في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من
حيث اختلاف الافراد فباعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار
فخر الاسلام وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار
صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان انتهى غير صحيح لانهم اتفقوا
على ان الشيء عام لكن فخر الاسلام جعله عاما معنويا والدبوسي في
التقويم جعله عاما لفظيا كما في الكشف وذكر الصدر معترضا
على المصنف في تمثيله بالشيء للمشترك فانه عام معنوي او لفظي لا مشترك

اللهم

اللهم الا اذا اختار قول بعض القائلين بانه مشترك فحينئذ يستقيم
التمثيل انتهى وتحقيقه ان الواضع انما وضعه بانه لكل موجود فلم
يتعدد وضعه ليكون مشتركا وانما الفرق بين المشترك اللفظي
والمعنوي ان الاول ما يتعدد معناه ووضعه والثاني ما تعدد
معناه دون وضعه وقال المصنف في شرحه بانه يشترك فيه الاسامي
لو وضع اسم العين بان اللفظ الشمس والينبوع او المعاني لو وضع
بازاء معنى الشمس ومعنى الينبوع انتهى ووضع في الكشف في بحث المشترك
به الحقيقة اطلاق المشترك المعنوي على العام **كالقرء** فانه وضع
تارة **للحيض** وتارة **للطهر** وهو دليل على وقوعه في اللغة والقرآن
بعدما قام الدليل على جوازه للنه لا امتناع لوضع لفظ مرتين
فصاعدا لمفهومين فصاعدا على ان يستعمل لكل على البدل وقولهم
يستلزم العبث لانتفاء فائدة الوضع مندفع بان الاجمال ما يقصد
وفائدته في الشريعة العزم عليه اذا تبين والاجتهاد في استعلامه
فينال ثوابه كما اشار اليه بقوله **وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل**
ليترجح بعض وجوهه للعمل به فلو اوصى لمواليه وهم له من الطرفين
توقفت الى بيانه فان مات بلا بيان بطلت الوصية وسبب تعدد
الوضع الابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى او قصد الابهام او
الغفلة عن الوضع الاول واختلاف الواضعين ان كان غيره
كما في الكشف واورد على التعريف في التلويح بانه شامل للاسماء التي

وصفت او للمعاني الحسية ثم نقلت الى المعاني العقلية لمناسبة او لا لمناسبة لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى اخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض واجاب بعض الاخر بان المراد ان تكون الاوضاع متساوية في الرتبة فخرج المنقول لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول اليه فرع انتهى ثم اعلم له اي للمشترك بيان لدفع سوال نشا من قوله وحكمه التوقف بان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه او معانيه من غير توقف وتامل فصرح بامتناعه وحاصله ان له بالنسبة الى ما وضع له احوالا اربعة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الاخر اخرى فلا يقصد بالاطلاق الواحد الا احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق ويراد به احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في الاطلاق الواحد هذا او ذاك مثل تربصي قرءا اي حيضا او طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القراين الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيدان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة تصححه والرابع ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات

والنفي

والنفي وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف وقيل انه يعم في النفي فقط وعليه فرع في وصايا الهداية وفي المبسوط حلف لا يكلم موالي فلان وله اعلون واسفلون ايهم كلم حنث لان المشترك في النفي يعم واختاره في التحرير مصرحا بانه المختار يستند لا بانه نكرة في النفي والمنفي ما سمي باللفظ وضعفه في التقرير بان الحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسئلة اليمين فلان حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين الى مجاز يعمهما وهو ان يكون المولى من تعلق به عتق وبهذا المعنى بعمومه يتناول الاعلى والاسفل انتهى ولا يخفى ضعفه فان مدلوله عند الاطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لواحد لا بعينه فاذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه الاثبات منقوض بالنكرة فانها في الاثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير وما استدل فيه لعدم عمومه بانه يسبق الى الفهم ارادة احدهما حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بان شرط استعماله كونه في احدهما فانتفى ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الفهم مكابرة وقولهم انه وضع للكل فاذا قصد الكل كان فيما وضع له قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فاذا شرط في الاستعمال

عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطأ واما الجواب عن قوله تعالى ان الله وملائكته فقد ذكرنا في لب الاصول وفي التلويح محل الخلاف ما اذا امكن الجمع بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة واختلف القائلون بعدم جواز عمومه فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره في التوضيح وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد انتهى **واما المأول** بيان للقسم الرابع على طريقة فخر الاسلام وتبعه المصنف ولنوع من المشترك على طريقة صدر الشريعة فانه كما قدمنا جعل القسم الاول ثلاثة واسقط المأول عن درجة الاعتبار لانه ليس باعتبار الوضع بل برأي المجتهد واجيب عنه بانه اذا حمل على احد معانيه بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع له لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا **فما ترجح من المشترك** السابق **بعض وجوهه** اي معانيه **بغالب الراي** اما بالتامل في الصيغة او بالنظر الى سباقه بالباء او الى سياقه بالياء وهذا آخر الكلام فخرج الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها بيان بظني كخبر الواحد والقياس حتى لا يكون مفسرا فانه بالقطعي لا يكون مأولا وان سمي مأولا لانه ليس

المراد هنا تعريف مطلق المأول وهو ما رجح احتمالا بظني بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وبه اندفع ما اورد على التعريف وهو اولى من تأويل المشترك بما فيه خفاء وغالب الراي بالدليل الظني ليشمل ما ذكر فان فيه خروجا عن المبحث ويرد عليه انه ليس بجامع لان الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف ولا خفاء فيهما كما في الكشف ثم اعلم ان المشترك يدل بنفسه على احد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة فلا تكون دلالة عليه بواسطة القرينة وتحقيق ذلك ان المقتضي للدلالة على المعنيين متحقق وهو الوضع شخصا الا ان المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضي واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة فهي من تتمة المقتضي وهو الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا ذكره التسيرامي **وحكمه العمل به على احتمال الغلط** لانه ان ثبت بالراي فهو لا حظ له في اصابة الحق قطعا وان ثبت بخبر الواحد فهو ظني فهو كمن وجد ما غلب على ظنه طهارته لزمه الوضوء به الى ان تبين نجاسته فتلزمه الاعادة **واما الظاهر فاسم لكلام** اشارة الى انه من اقسام النظم المتعلق بالمركبات وهو بيان للقسم الثاني باعتبار ظهوره **لانه ظهر المراد به للسامع بصيغته** اي اتضح معناه

بوضعه فالظهور بمعنى الوضوح وضح الشي ظهر فلا يكون المعرف مذكورا
في التعريف والوجه ان الظاهر علم فلا يلتفت لقلبه الى المعنى وحاصل
التعريف ان الظاهر ما ظهر معناه الوضعي بمجرده ولم يشترط عدم
السوق وهو مبني على قول المتقدمين والحاصل ان المشايخ قد
اختلفوا في هذه الاقسام الاربعة فالمتاخرون على انها اقسام
متباينة فعندهم ما ظهر معناه الوضعي بمجرده محتملا ان لم يسق له
اي ليس المقصود الاصلي من استعماله فهو لهذا الاعتبار الظاهر
وباعتبار ظهور ما سيق له مع احتمال التخصيص او التاويل النص
ويقال للكل بمعنى ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر ويقال للكل مما
بين بقطعي ما فيه خفا من اقسام المقابل ومع عدمه اي احتمال
النسخ في زمانه عليه الصلاة والسلام المحكم حقيقة عرفية في
المحكم لنفسه واما جميع القرآن بعد وفاته عليه السلام فمحكم
لغيره ليس مرادا هنا فيلزمه التقييد عرفا والمتقدمون المعتبر
في الظاهر هو ظهور الوضعي بمجرده سيق له احتمل التخصيص
والتاويل اولا وفي المفسر عدم الاحتمال احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال النسخ فهي اقسام متداخلة كذا في التحرير
وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه اتفاقا وانما اختلفوا في
انه هل يوجب الحكم قطعا او ظنا فعند العراقيين وابي زيد
ومتابعيه القطع خاصا كان او عاما وعند الماتريدي واتباعه

الظن وهو قول عامة الاصوليين كما في الكشف وينبغي ان يكون محل
الاختلاف الظاهر العام واما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم
الاحتمال الناشي عن الدليل كما سبق **واما النص فما ازداد وضوحا**
على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة بيان للقسم الثاني
وهو ماخوذ من نصصت الشي رفعته ونصصت الدابة استخرجت
منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد وعبر بالوضوح دون الظهور
لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في الاقسام
الثلاثة والمراد بقوله بمعنى المتكلم سوقه له وهو غير المستفيد من
الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى وسوقه لشي اخر غير لازم
للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه
ومثلوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين جاني القوم كان
قوله جاني ظاهرا لكون مجي القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل
ابتدا جاني القوم كان نصا لكونه مقصودا **وحكمه وجوب العمل**
بما وضح على احتمال تاويل يصرفه عن ظاهره **هو** اي ذلك التاويل
في حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع كاحتمال الخاص المجاز وانما عبر
بحيز المجاز دون المجاز لان التاويل لا ينحصر في المجاز بل قد يكون
بالتخصيص وغيره وبه خرج تاويل المشترك فانه لا يجعله مجازا لانه
استعمال فيما وضع له كما في الكشف وقوله على احتمال تاويل متصل
بالظاهر والنص كما في الكشف وهو بعيد والظاهر انه خاص

بالنص وانما قيد به ليعلم احتماله للظاهر بالاولى واما المفسر بفتح
السين من التفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فما ازداد وضوحا
على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل سواء كان ذلك
المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى
ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب
التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير وحكمه وجوب العمل به قطعا
ويقينا لانه اريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا
يحرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام
على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل
غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر
لانه لا يحتمل غير المراد اصلا بل احتمال النسخ مخرج للمحكم واما
المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل من احكمت
الشيء اتقنته وبناء محكم مصون عن الانتقاض وقيل من احكمت
فلانا منعته فالمعنى انه امتنع معناه عن النسخ يعني في زمانه عليه
الصلاة والسلام كما قدمناه واما لفظه فانه يحتمل النسخ في زماننا
بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب
والحائض وما وقع في بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم
لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم
غير صحيح لان المحكم لغيره خارج عن المبحث لان القرآن كله محكم

لغيره كما سبق وحكمه وجوب العمل من غير احتمال فيفيد القطع واليقين
وقد ذكروا السوق في النص دون المفسر والمحكم لان فوقهما تكون
بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يقبل تاويلا او نسخا
او لحقه قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد
الدوام والتابيد كما في التلويح كقوله واحل الله البيع وحرم
الربوا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاباحة والتحريم اذ لم
يسبق لذلك نص باعتبار خارج هو رد تسوية الكفار بينهما
وفيه اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا
في معنى ونصا في معنى آخر ومثلوا لهما ايضا بقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهو ظاهر في الحل نص باعتبار
خارج هو قصر على العدد اذ السوق له قال في التحرير وظهر من هذا
المثال ان المراد بالوضعي في المقسم تمامه او جزؤه وان كان في جزئه
مجازا او يفهم ضمنا بمجرد اللفظ المجاز لفهم تمام موضوعه ثم القرينة
تنفي الزائد على الجزء لا لفهمه فلا ينافي الظاهر هذا المجاز انتهى وفي
التلويح واستدل على كونه سوقا لاثبات العدد بوجهين احدهما
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الاية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد
بشيء بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد

كقوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سوا بسواء وهذا يوافق ما
قرره ايمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زايد على مجرد
الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الفايدة ومتعلق الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب
احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد
انتهى وفي التحرير والحق ان كلا من انكحوا واسم العدد يستقل
نصا انتهى قالوا ومثال الانفراد النص يا ايها الناس اتقوا ربكم
وكل لفظ سيق لمفهومه اما الظاهر فلا ينفرد اذ لا بد ان يساق
اللفظ لغرض كذا في التحرير **فسجد الملايكة كلهم اجمعون** مثال
للمفسر لان التاكيد رفع احتمال التخصيص واعترضهم في التوضيح
في التمثيل له بهذه الاية لانها من قبيل المحكم لعدم احتمال الخبر النسخ
والمفسر يحتمله وفي التحرير ان المتقدمين والمتاخرين بهذه الاية
ويلزمهم ان لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر
للتباين وانما يتصور المفسر في مفيد حكم انتهى ومثله في التوضيح
بقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لان قوله كافة سد لباب
التخصيص ويحتمل النسخ بكونه حكما شرعيا **ان الله بكل شيء عليم**
مثال للمحكم لعدم احتمال النسخ وفي التحرير والاولى التمثيل بنحو قوله
عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة وكانه ليفيد
حكما شرعيا فيه بخلاف ما مثلوا به فانه من اصول الدين

ويظهر التفاوت بين هذه الاربعة قوة وضعفا **عند التعارض**
وهو تقابل الحجتين مطلقا لا تقابل الحجتين على السواء اذ لا مساواة
بينهما **ليصير الادنى منهوكا بالاعلى** فيقدم النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى اولى واحرى ولان
فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق
للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق
الاربع من غير المحرمات وقوله مثنى وثلث ورباع نص في وجوب
الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة
تتوضا لكل وقت نص في مدلوله محتمل التاويل بحمل اللام على انها
للتوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضا لوقت
كل صلاة مفسر فيعمل به كذا في التلويح حتى **قلنا انه اذا تزوج امرأة
الى شهر انه يكون متعة** مثال التعارض النص والمفسر من المسايل
فان قوله تزوجت نص في النكاح محتمل للمتعة وقوله الى شهر مفسر
فيها اذ النكاح لا يقبل التاقيت فيترجح على النص واورد عليه
بان التعارض يقتضي كلامين مستقلين وهنا كلام واحد **واما
الخفي** بيان لاقسام الخفاء المقابلة لاقسام الظهور **فما** اي لفظ
خفي مراده اي معناه **بعارض غير الصيغة لا ينال** ذلك
المراد **الا بالطلب** فخرج بقوله بعارض لاقسام الثلاثة فان
خفاها بنفس الصيغة والباء للسببية وقوله غير الصيغة

تاكيد للعارض وليس يخرج شيا كقوله لا ينال الا بالطلب وعبارة
التنقيح اخصر واحسن وهي فان خفي لعارض سمي خفيا وان خفي لنفسه
فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه ولكن
ظاهر عباراتهم ان الخفي ما خفي معناه وليس كذلك لان الخفا انما
هو في بعض افراده فعبارة التحرير اولي وحاصلها ان حقيقته لفظ
دال علي مفهوم عرض له فيما هو بادي الراي من افراده ما يخفيه كونه
من افراده الي تليل تامل انتهي و هذا القسم مقابل للظاهر
وهو اقل اقسام الخفا، وقد اطلق بعضهم اسم الضد عليه بنا علي
اصطلاح الاصوليين انه ما يقابل الشي وقد يكون بينهما نهاية
الخلاف سوا كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي لا علي
اصطلاح اهل المعقول من انهما الامران الوجوديان المتعاقبان
علي موضوع واحد كما ذكره الهندي وحكمه النظر فيه ليعلم ان اخفاه
لمزية او لنقصان فيظهر المراد به كاية السرقة فان السرقة ظاهرة
المعني لكن خفي معناها في حق الطرار وهو الاخذ مال غيره ظلما
وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه وفي المغرب
الطرار الذي يطر الهمايين اي يشقها ويقطعها انتهي وفي الفتح
وان طرصرة خارجة من الكم لم يقطع وان طر صرة داخلة فيه قطع
وحل الرباط علي العكس فظاهر كلام الاصوليين ان الطرار يقطع
مطلقا وقد علمت خلافه والنباش وهو سارق الكفن بعد الدفن

فان اختصاصهما باسم اوجب الخفاء في كونهما من افراد الخفاء السرقة
الا ان ظهر بالتامل انه في الطرار لزيادة في معني السرقة فيثبت فيه
حد دلالة لا قياسا وفي النباش لنقصان فيها باعتبار اختلال الحرز
فلم يثبت الحد فيه عنده الحلق في النباش فشملها اذا كان القبر في بيت
مقفل علي الاصح وسوا سرق الكفن او غيره لان البيت خرج عن ان يكون
حرزا بوجود القبر فيه واما المشكل فهو الداخل في اشكاله بفتح
الهمزة بمعني الامثال والمراد به ما فوق الواحد فهو ماخوذ من اشكل
علي كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وكما صله
كان في التحرير انه لفظ تعددت فيه المعاني الاستعمالية مع العلم بالاشتراك
ولا معين او تجوزها مجازية او بعضها الي التامل ولا يشكل بصدقه
علي المشترك كاني في قوله تعالي فاتوا حرثكم اني شئتم لاستعماله كاين
وكيف الي ان توصل فظهر الثاني بقرينة الحرث وتحريم الاذي انتهي
وفي التقويم المشكل هو الذي اشكل علي السامع طريق الوصول الي
المعني الذي وضع له واضع اللغة الاسم او اراده المستعير لدقة
المعني في نفسه لا بعارض حيلة فكان هذا الخفا فوق الذي بعارض
حيلة حتي كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون
الي الفرق بينهما وفي تفسير الجلالين فاتوا حرثكم اي محله
وهو القبل اني كيف شئتم من قيام وقعود واضطجاع واقبال
وادبار وفي التنقيح والمشكل اما لغموض في المعني نحو وان كنتم

جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط
فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتي لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتي لا يفسد بدخول الشي في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبري وبالباطن في الصغري
او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة انتهي لان القارورة تكون
من الزجاج لا من الفضة فبعد التامل ظهر ان صفاها صفاء
الزجاج وبياضها بياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو
المراد ثم الاقبال علي الطلب والتامل فيه الي ان يتبين المراد
في انه يتامل في نفس الصيغة وليس كذلك لان الخفي كذلك كالظاهر
ما في التقويم من ان حكم الخفي وجوب الطلب بتامله في نفسه حتي
يظهر وحكم المشكل وجوب الطلب بتامله في نظيره من كلام العرب
ما عقل معناه انتهي والمراد بالتامل التكلف والاجتهاد في الفكر
ليتميز المعني عن امثاله واما المجمل من اجمل الحساب رده الي الجملة
واجمل الامر ابهمه فما اي لفظ ازدحمت فيه المعاني اي تواردت
علي اللفظ من غير رجحان لاحدها سوا كان ذلك لتزاحم المعاني
المتساوية كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله
من معناه الظاهر الي ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا
وحاصله كما في التحرير ما كان المتعدد لا يعرف الا ببيان كمشترك
تعذر ترجيحه كوصية لمواليه حتي بطلت فيمن له الجهتان او

ابهام

ابهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالاسماء الشرعية انتهي واشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الي الاستفسار
من المجمل ثم الطلب والتامل يعني ان احتيج اليهما كما قيل به في التلويح
وليس المراد ان كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج الي الطلب والتامل
فالصلاة بيانها شاف فلم تحتج الي تامل وبيان الربا غير شاف
صار به المجمل مشكلا وهو يحتاج الي الطلب والتامل كما في الكشف فالرجوع
الي الاستفسار في كل مجمل والطلب والتامل انما هو في البعض واورد
عليه صدقه علي المتشابه وهو غفلة لانه لا يدرك بالرجوع الي الاستفسار
كالصلاة فانها في اللغة الدعاء ثم وضعها الشارع لافعال واقوال
وهي مجملة بينها النبي صلي الله عليه وسلم بقوله وفعله والزكاة فانها
في اللغة النماء ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه النبي صلي
الله عليه وسلم واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد
منه اي في الدنيا كالصفات في نحو اليد والعين والافعال كالنزول
والي ما ناظره ان الاسماء الثلاثة من المشكل والمجمل والمتشابه مع
الاستعمال لا الوضع بخلاف المشترك وفي التحرير والاكثر علي امكان
دركه خلافا للحنفية وحقيقة الخلاف في وجود قسم لا يمكن
دركه فالحنفية اثبتوه ولا يخفي انه بحث عن قسم شرعي استتبع لا
لغوي فجاز عندهم اتباعه طلبا للتاويل وامتنع فلا يحل طلبه
ولا نزاع في عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين

بايجاب اعتقاد الحقية وترك الطلب تسليما وعجزا بل النزاع
في وقوعه فالحقية تعم لقوله تعالي وما يعلم تاويله الا الله
واما قوله والراسخون فهو عطف جملة والخبر يقولون لانه تعالي
ذكر ان من الكتاب متشابها يبتغي تاويله قسم وضعفهم بالزيغ
فلو اقتصر علي هذا القسم لحكم بمقابلهم وهو قسم بلا زيغ لا يبتغون
تاويله علي وزان فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به
فسيدخلهم في رحمة منه اقتضي مقابلة فتركه فكيف وقد صرح
بذكر مقابله بقوله تعالي والراسخون وصحت جملة التسليم
وهي قوله يقولون امنا به خبرا عنه فيجب اعتباره كذلك فان
قيل قسم الزيغ هم المبتغون ابتغاء الفتنة وابتغاء التاويل
فالقسم المحكوم بمقابلته ينفي الامرين قلنا قسم الزيغ بابتغاء
كل لا المجموع اذ الاصل استقلال الاوصاف ولان جملة يقولون
حينئذ حال ومعني متعلقها وهو امنا به ينبي عن موجب عطف
المفرد لان مثله في عادة الاستعمال بيانا للعجز والتسليم الي
اخره وحكم اعتقاد الحقية قبل يوم الاصابة اي القيمة لانه
يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة فالمراد في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي صلي الله عليه وسلم كما ذكر فخر الاسلام وفي
التنقيح فكما ابتلي من له ضرب بالامعان في السير ابتلي الراسخ في العلم
بالتوقف وهذا اعظمها بلوي واعمها جدوي وهذا كالمقطعات



في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسما لحروف يجب ان يقطع
في التكلم كل منها عن الاخر علي هيئته ولم يطلق عليها حروفا لانها
اسماء ومن اطلقها عليها فمجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف
يطلق علي الكلمة كذا في التلويح واما الحقيقة شروع في القسم
الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعني ولفظ الحقيقة
مشترك علي ذات الشي وعلي اللفظ المستعمل فيما وضع له فاطلاق
الحقيقة علي اللفظ المذكور حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة
اسم للثابت لغة كذا في الكشف اسم لكل لفظ متناول للمهمل ايضا
واشارة الي انها من خواص الالفاظ فاطلاق بعض الناس الحقيقة
وهو المجاز [illegible] ان علي المعني اما مجازا او من خطا
العوام كذا في التوضيح وتعقبه في التلويح بتعيين انه مجاز وحمله
علي خطا العوام من خطا الخواص اريد به ما وضع له مخرج للمهمل
والمجاز والغلط والمعني استعمل فيما وضع له فخرج ايضا ما وضع
ولم يستعمل فلا يوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما وما في بعض الشروح
من انه يلزم علي عبارته ان يكون اللفظ في ابتدا الوضع حقيقة
وليس كذلك غير صحيح لانه في ابتدا وضعه لم يرد به ما وضع له بل
خصص امر باعتبار لان يوضع له اللفظ ولو كان ذلك لاعتبار
اعتبار انه وضع له لكان قبل الوضع تخصصه لان يوضع له بالوضع
وهو محال كذا في التقرير وقدمنا معني الوضع في الخاص والطلقة



فتمثل الشرعي واللغوي والعرفي خاصا كالرفع للنحاة وعاما كالدابة
فالمعتبر فيها هو الوضع بشي منها وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط
في الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في
المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شي من الاوضاع ولذا زاد
في التحرير في عرف به ذلك الاستعمال وفي التوضيح بالحيثية التي
يكون الوضع بتلك الحيثية الشرعي فالمنقول يكون حقيقة في المعنى
المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وفي
التحرير ويدخل في الحقيقة المنقول والمرتجل وتمام تحقيقه
في التلويح وزاد في جمع الجوامع ابتدا لاخراج المجاز وهو مفسد
للحد لانه يخل بعكسه لصدق الحقيقة على المشترك المتاخر
وضعه له كذا في التحرير وان كان قد اجاب عنه السعد في حاشية
العضد **وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما** اي ثبوت
حكمه قطعا كقوله تعالى اركعوا فانه خاص في المامور به عام في المامور
واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما فخرجت
الحقيقة واستعمال لفظ الارض في السما لعدم المناسبة المشهورة
بينهما غلطا والعلم المنقول كفضل واختلف في اخراج الهزل بقيد
المناسبة فقيل لم يدخل لانه لم يرد به شي وعليه الهندي وقيل خرج
بها لانه اريد به غير ما وضع له وهو ظاهر الكتاب في تعريف الهزل
وخرج بها المجاز بالزيادة وتحقيقه في التلويح وينقسم المجاز كالحقيقة

الى

اي الثلاثة وفي التحرير واعلم ان الوضع قد يكون لقاعدة كلية جزئيات
موضوعها الفاظ مخصوصة لمعين خاص وهو الوضع الشخصي والاول
النوعي وينقسم الى ما يدل لجزئي موضوع متعلقه بنفسه وهو
وضع قواعد التركيب والتصاريف والى ما يدل بالقرينة وهو وضع
المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغير مشترك اعتبرته
اي استعملت في الغير باعتباره فلكل احد من الناس ذلك مع قرينة
ولفظ الوضع حقيقة عرفية في كل من الاولين مجاز في الثالث
وهو ما يدل بالقرينة اذ لا يفهم بدون تقييد وظهر اقتضا المجاز
وضعين للفظ والمعنى وهو العلاقة وسياتي بيانها في التنقيح
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في
الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة
حقيقة وان نسب الى غيره لمناسبة بين الفعل والمنسوب اليه
فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل انتهى وظاهره انهما من
صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر من دون الاسناد ولذا وصف
النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف
الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد وفي بعض الشروح ان اطلاق
المجاز على اللفظ مجاز لان المجاز يجوز به من المجاز بمعنى العبور
وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من
محل الى اخر وفيه نظر ففي ضيا الحلوم المجاز نقيض الحقيقة انتهى

فثبت انه لغوي وحكم وجود ما استعير له اي ثبوت الحكم للمعني
المستعار له خاصا كان او عاما اذا اقترن به شي من ادواة
العموم كالمعرف باللام ونحوه ولا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح
له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو
ذلك وانما محله ما اذا استعمل فيما يحله والصحيح انه يعم جميع افراد
ذلك المعني لما سبق من ان هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة
بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقال
الشافعي لا عموم للمجاز اي فيما تجوز عنه لانه ضروري اي لكونه
ثابتا علي خلاف الاصل للحاجة وهي تندفع في المقترن باداة
عموم ببعض الافراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كالاستثناء
في قولهم ما جاني الاسود الرماة الا زيدا كذا في شرح جمع الجوامع
وبه اندفع ما في التلويح من انه لا يتصور لاحد نزاع في صحة قولنا
جاني الاسود الرماة الا زيدا لما علمت ان عمومه بالقرينة
وليس الكلام فيه واعلم ان المصنف نسب هذا القول للشافعي
وفي بعض كتب الحنفية نسب الي بعض اصحابه ونسبه ابن السبكي
الي بعض الحنفية وضعفه وصحح القول بعمومه ولهذا ظهر ان الاصح
في المذهبين القول بعمومه وانا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه
حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والواقع
خلافه بل لدلالة زايدة علي ذلك وهي دواة العموم فاذا وجدت

الدلالة

باعتبار احد الانواع مطلقة او القياع ام المستعملة

الدلالة في المجاز وجب القول بعمومه وتعقبه في التلويح بانه
يجوز ان يكون المؤثر في العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير
الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز
ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز ويكون المجاز مانعا
انتهي فالاولي الاستناد لان ما سبق للتصحيح وكيف يقال انه
ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالي والله تعالي منزه عن
الضرورة بهذا ان اريد بكونه ضروريا من جهة المتكلم في الاستعمال
ولان للمتكلم في اداء المعني طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز
يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطايف الاعتبارات
ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام
اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة وان اريد
بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعني انه لما تعذر العمل
بالحقيقة وجب الحمل علي المجاز بالضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام
فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعني تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة
اللفظ فعند الضرورة يحمل علي ما احتمله اللفظ خاصا كان او
عاما بخلاف المقتضي بالفتح فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر
علي ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات
اللفظ خاصة ولا يخفي ان التعليل بكون ضروريا من جهة المتكلم
مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل علي جميع افراد

مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز
لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض
الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام كامر فان
قيل لقد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد
بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع كذا في التلويح **ولهذا** اي
ولاجل ان العموم يجري في المجاز **جعلنا لفظة الصاع في حديث**
ابن عمر وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين كما ذكره الزيلعي وهو مروي ايضا عن غير
ابن عمر قال الجلال المحلي والحديث في مسلم عن ابي سعيد الخدري
قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا صاعي تمر بصاع ولا صاعي
حنطة بصاع ولا درهم بدرهمين انتهى **عاما فيما يحله** اي يكيل
الصاع بمكيل الصاعين وعلى قول بعض الشافعية المراد بعض
المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم من انه علة الربا في غير
الذهب والفضة الطعم وعلى الاصح عندهم من ان المجاز يعم
يخص عمومه بما ثبت علية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا
في الجص نحو ذكره الجلال المحلي والحاصل ان هذا الحديث

لا يتعين

لا يتعين دليلا لاحد لا في الاصل ولا في الفرع وقد علمت ان الصاع ورد
معرفا ومنكرا في سياق النفي وكل منهما للعموم **والحقيقة لا تسقط**
عن المسمى بيان لبعض علاماتها وهي بعدم صحة نفيها عرف حقيقيا له
في الواقع بخلاف المجاز فانه صحة النفي علامة له وتعقبه ابن الحاجب
بانه يودي الى الدور لان صحة النفي تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه
بصحة النفي لزم الدور ورده العلامة منصور القاآني بانه معرفة
كونه مجازا في الحال تتوقف على صحة النفي في مجازي استعمالاتهم
وذلك لا يتوقف على كونه مجازا في الحال فلا دور انتهى والظاهر
ان كلام المصنف انما هو بيان لحكم الحقيقة لا بيان لعلامتها وفي
التحرير يعرف المجاز بتصريحهم باسمه او حده او بعض لوازمه
وبصحة النفي ويتبادر غيره لولا القرينة وبعدم اطراده وجمعه
على خلاف ما عرف لمسماه وبالتزام تقييده وبتوقف اطلاقه
على متعلقه وتمامه فيه **ومتى امكن العمل بها** اي بالحقيقة **سقط**
المجاز لكونه خلفا عنها فلا يعارضها فهو متفرع على كونه خلفا ولو
اخره الى بحث الخلفية لكان اولى **فيكون العقد** في قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته **الآية لما ينعقد** حقيقة
وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه واختلف كلامهم في بيان الحقيقة
فظاهر الكتاب ان مجموع اللفظ هو الحقيقة وان العزم مجاز وفي
غيره ان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير

للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا
لهذا الربط وهو العزم والتوفيق بين كلامهم ان ما في الكتاب
حقيقة شرعية وان كان مجازا لغويا او ان المجاز لما كان
اقرب الي الحقيقة والشي اذا قرب من شي اخذ حكمه فسماه حقيقة
مجازا كما اشار اليه الاكمل **دون العزم** علي الفعل الذي هو سبب
له لكونه مجازا ايضا اليه عند امكان الحقيقة فلا تجب الكفارة
في الغموس وهي حلفه علي امر ماض وحاله يتعمد الكذب فيه لانها
لا تجب الا في المنعقدة وهي مجاز في المكسوبة بالقلب لما قدمنا
لعدم الانعقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره وتعقبه
في التحرير بان كونها حقيقة في العقد انما هو في عرف اهل الشرع
وهو لا يستلزمه في عرف الشارع وهو المراد لانه في لفظه بل يجب
انه ان كان في عرف الشارع كذلك والا فالمجاز الاول بالنسبة
الي العزم لقربه وحاصله ان العقد ان كان حقيقة في كلام الشارع
فيها والا فهو اولي لانه المجاز الاول **والنكاح للوطي** حقيقة في قوله
تعالي ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء **دون العقد** لكونه
مجازا فيتعين حمله علي الحقيقة فحرمت مزنية الاب علي الابن
وحرمت ما عليها الاب ولم يطاها بالاجماع لا بالاية لئلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ
والمفسرين ان المراد به في الاية العقد حتي قال في الكشاف

في تفسير

في تفسير الاحزاب لم يرد لفظ في كتاب الله تعالي من النكاح الا في
معني العقد لانه في معني الوطي من باب التصريح به ومن آداب القرآن
الكناية عنه بلفظ المماسة والقربان انتهي وعلي هذا فحرمة مزنية
بدليل آخر واعلم ان كونه للوطي ويتعين الحمل به انما هو فيما اذا امكنا
اما اذا لم يمكن احدهما تعين الممكن فلو قال لزوجته او امته ان
نكحتك تعين الوطي فلو تزوجها بعد ابانة او عتق لم يحنث
قبل الوطي وحنث به ولو قال ذلك لاجنبية تعين العقد فلا
يحنث بوطئها كما في الكشف ثم قيل في مثالي العقد والنكاح استعارة
المسبب للسبب وهو ممنوع عندنا اجيب بان المسبب فيهما مخصوص
بالسبب لان انعقاد اللفظين لا يصير عقدا الا بالقصد ولهذا
لا ينعقد من من ليس له قصد صحيح ولذلك الوطي مخصوص بالعقد
علي حسب وضع الشرع فان المقصود من الاماء الاستخدام ووطيهن
من باب الاستخدام كذا في التقرير **ويستحيل اجتماعهما** اي
الحقيقة والمجاز **مرادين** اي مقصودين بالحكم **بلفظ واحد**
بان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثلا ان تقول لا تقتل
الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع
احدهما من حيث انه موضوع له والآخر من حيث انه متعلق
به بنوع علاقة ولا شك ان اللفظ بالنظر الي هذا الاستعمال

مجاز وهو محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعي هو جايز فيد بكونهما
مرادين لانه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون
المعنى الحقيقي من افراده وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما انه لا نزاع
في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وكما انه لا نزاع في الامتناع
فيما لا يمكن الجمع كافعل امرا وتهديدا وكما انه لا نزاع على قول المحققين
في امتناع تعميم المعاني المجازية كلا اشتري لشرا الوكيل والسوم
كما في التحرير لكن في شرح جمع الجوامع والراجح عندهم صحة ارادة
المجازيين ان قامت قرينة عليهما او نفيا وبا ولا قرينة بين
احدهما واطلق في اللفظ الواحد فشمل المفرد وغيره وخصصه في
التحرير بالمفرد وصحح جوازه في غيره لغة ايضا لتضمنه المتعدد
فكل لفظ لمعنى وقد ثبت من كلامهم القلم احد اللسانين والخال
احد الابوين انتهى ورده في التقرير بان الجمع يفيد جميع
ما اقتضاه المفرد فان مساويا لمعنييه كان الجمع كذلك وان
كان لا يفيد احد المعنيين كان الجمع كذلك انتهى لكن ظاهر ما في
التحرير انك اذا قلت رايت اسدين فمعنى الجمع ارادة وقوع
الرؤية على اثنين الحيوان المفترس والرجل الشجاع وظاهر
ما في التقرير ان معنى الجمع في مثله وقوع الرؤية على اربعة
اثنين حقيقة واثنين مجازا فعليه هنا فمن جوز الجمع في غير المفرد

اراد ما في التحرير ومن منعه اراد معنى ما في التقرير ثم اعلم ان ما
في التحرير انما هو في الجمع لغة واما على اصولنا فلا يجوز الجمع بينهما
في غير المفرد كالمفرد قطعا التمثيل له بالموالي والابناء وكل منهما
ليس بمفرد فالحق ما في التقرير من عدمه مطلقا واختلف في سبب
امتناع الجمع بينهما فقيل يمتنع عقلا ولغة والحق جوازه عقلا
لصحة ارادة متعدد دفعة قطعا وكونه لبعضها لا يمنع عقلا ارادة
غيره معه بعد صحة طريقه اذ حاصله نصب ما يوجب الانتقال
من لفظ بوضع وقرينة لا ينافي المجازي يستلزم معاندة
الحقيقي وهو قرينة عدم ارادته لانه استلزام بلا موجب
بل اللازم قرينة المجازي الا ان يقصد عدم الحقيقي وهو غير
لازم للاستعمال عقلا نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا
في استعمال واحد وهم ينفونه لا يقال بل مجاز في المجموع وهو
غير احدهما لانه لكل لا انا نقول الكل لا متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه
غير عقلي بل يصح عقلا انه يستعمل حقيقة لارادة الحقيقي ومجازا
لنحوه كذا في التحرير تبعا للتلويح من ان الحق جوازه عقلا
وفي التقرير انه لا يجوز عقلا لان ارادتهما جميعا من حيث
الحقيقة والمجاز لا بد فيهما من توجه الذهن الى ان احدهما
حقيقة والآخر مجاز وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه في حالة
واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء وانما المختلف فيه توجه

العقل في حالة واحدة الى التصور بين انتهى واستدل بمنع الجمع لغة
بعدم تبادر غيره الوضعي الواحد بنفي غير الحقيقي حقيقة وعدم
العلاقة بنفيه مجازا والمصنف رحمه الله اختار ان المنع عقلي
ايضا فلذا قال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس
ملكا وعارية في زمن واحد فان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص ورده في التلويح بانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس
فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب
الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا
وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة
فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين
حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا انتهى وفي
التحرير وقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية
تهافت اذ ذاك في الطرفين الحقيقيين انتهى وتوضيحه انه انما
يستحيل في الثوب اذا كان كل من الملك والعارية حقيقيا
في زمن واحد واما اذا كان احدهما حقيقة والآخر مجازا
باعتبار ما كان فلا استحالة فلا يصح التشبيه ومن الفروع
الغريبة المتفرعة على امتناع الجمع ما في الظهيرية لو قال

لزوجته وامته اعتقتكما ونوى طلاق زوجته وعتق امته عتقت
ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع في المثنى كالمفرد
عندنا ومسئلة الوصية دالة على منعه في الجمع ايضا حيث ان الوصية
للموالي لا تتناول موالي الموالي لان اطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى
معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص بها مواليه ولا ينافيه
ما قدمناه في المشترك من ان الوصية للموالي باطلة لان الكلام
هناك فيما اذا كان للموصي موال اعتقوه وموال اعتقهم واطلاق المولى
عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشترك ولا بيان فبطلت وهنا فيما
اذا لم يكن عليه ولاء لاحد والوقف كالوصية في المسئلتين
كما ذكره الخصاف وقيد بوجود النوعين لانه لو اوصى لمواليه وليس
له الا موالي الموالي استحقوا الوصية اتفاقا لتعين المجاز حينئذ
كما اشار اليه في التحرير واذا كان له معتق بفتح التاء واحد
يستحق النصف اي نصف الموصى به سواء كان الموصى به الثلث
او اقل او اكثر عند الاجازة او عدم وارث ولم يذكر حكم النصف
الثاني للاختلاف فعند الامام يرد الى الورثة ولا يبطل لموالي
الموالي لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف لموالي
الموالي عملا بعموم المجاز كما في التحرير واشار باستحقاق الواحد
النصف الى ان الجمع هنا اقله اثنان كما قدمه من ان الحكم في الوصايا
كالمواريث ولم يذكر حكم اولاد المعتق بفتح التاء عند عدمه وهم

كهو عند عدمه ولا يلحق غير الخمر بالخمر في ايجاب الحد كالمنصف
والمثلث من الاشربة بقوله عليه الصلاة والسلام من شرب
الخمر فاجلدوه لان الخمر حقيقة التي من ماء العنب اذا غلا واشتد
وقذف بالزبد واطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع
وانما وجب الحد عند السكر بالاجماع ثم اعلم ان عدم الالحاق انما
هو في ايجاب الحد اما الحرمة فثابتة في الاشربة المحرمة كما علم
في الفقه ولا يراد بنو ابنيه في الوصية لابنائه يعني لو اوصى لابناء
فلان اختص بها بنوه لصلبه لانه الحقيقة ولا شي لبني بنيه لانه
مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع وعندهما استحقها الجميع عملا بعموم
المجاز حيث اطلاق الابناء عرفا على الفريقين ولو اوصى لابنائه
وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث
عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا
شي لهن وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة
او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده تستحق الصلبيه
وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا لان الاولاد
لا تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء كذا في التلويح ولا
يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة
فيما سوى الاخير وهي المسايل الثلاث وهي الوصية للموالي
والحاق غير الخمر بها والوصية لابناء فلان والمجاز فيه اي

في الاخير وهو الجماع مراد اتفاقا فان القايل بان المس باليد
ناقض مستدل به قال بان التيمم للجنب جايز مستدل به ايضا
فلم يبق الا ان يختص بالفتح وهو المجاز في المسايل الثلاث والحقيقة
في الاخير مرادا ليلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الذي قد اثبتنا
امتناعه وما ذهب اليه المصنف تبعا لفخر الاسلام من ان حقيقة
اللمس المس باليد ومجازه الجماع هو احد الطريقين والاخر عكسه
ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق لتفسير ابن عباس فانه فسره بالجماع
ولقول اهل اللغة حتى قال ابن السكيت اللمس اذا قرن بالمراة يراد
به الجماع تقول العرب لامست المراة اي جامعتها ويثبت الاستيمان
على الابناء والموالي بدخول الفروع جواب عما اورد على المسئلة
الاولى والثانية وتقريره لو قال الكفار امنونا على ابنائنا
او اولادنا او موالينا فان ابناءهم يدخلون في رواية الاستحسان
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان ظاهر الاسم صار شبهة
يعني ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة
ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب
تعالى فيبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع
مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد الاسم شبهة اثبت بها الامان
فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف الاستيمان
على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات جواب

عما اورد على الجواب من ان دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة
فانه يقتضي دخول الاصول في الآباء والامهات لظاهر الاسم لان
ذلك الدخول بطريق التبعية فيليق بالفروع لكونهم تبعا في الخلقة
دون الاصول لان الاصالة الخلقية تعارضه وحاصله
ان الاصالة في الخلق تمنع التبعية في الدخول في اللفظ واورد
عليه اعطاء الجد السدس لعدم الاب باعطائه الابوين واجيب
بانه ليس به بل بدليل آخر مستقل وتعقبهم في التحرير بانه مخالف
لقولهم الام الاصل لغة وقول بعضهم البنات الفروع لغة فقال بعضها
اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار في الاصل فصرفه الى عموم المجاز
في الفروع والاصول اوجه فيدخلون انتهى وحاصله التسوية
بين الفروع والاصول في الدخول لكن لا بطريق التبعية بل
لان الابن مجاز عن الفرع والاب او الام مجاز عن الاصل ودليل
المجاز الاحتياط في حقن الدم كما ان دليل المجاز في حرمت عليكم
امهاتكم الاجماع على حرمة الجدات وقد يقال ان الاحتياط لما لم
يكن دليلا قطعيا وعارضه معارض وهو عدم صلاحية الاصول
للتبعية للفروع سقط وفي حرمة الجدات حصل الدليل القطعي
اعني الاجماع فلم يسقط دليل المجاز لمعارض ضعيف فافترقا
وانما يقع الحلف على الملك والاجارة فيما اذا حلف لم يدخل
دار فلان مع ان الحقيقة دار المملوكة والمجاز دار بالاجارة

وقد

وقد قلتم يحنث الحالف مطلقا وفيه الجمع الممتنع والدخول حافيا
ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية
فانه يحنث كيفما دخل مع ان وضع القدم حقيقة في الحافي لان حقيقة
وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم
في الكيس ومجاز في المتنعل باعتبار عموم المجاز جواب عما اورد
على الاصل السابق من المسئلتين فان ظاهرهما لزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وتقدمنا ان معنى عموم المجاز استعمال اللفظ
في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهو في المسئلة الثانية
الدخول فهو مجاز عن وضع القدم لكون المعنى الحقيقي مهجورا
اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده
خارج الدار لا يقال انه وضع القدم في الدار ولهذا لو وضع
القدم بلا دخول لم يحنث كما ذكره قاضيخان والحاصل ان قوله
لا يضع قدمه له حقيقة لغوية وهي وضعه دخل او لا وهي مهجورة
فلا يحنث بها وله حقيقة عرفية وهي الدخول ماشيا وهي غير
مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول
حافيا لم يحنث متنعلا وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب
وارادة المسبب فيحنث كيف دخل باعتبار عمومه ماشيا
او راكبا حافيا او متنعلا عند عدم النية ونسبة السكنى
بالرفع عطف على الدخول جواب عن الاولى يعني يراد بطريق

المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى
اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان وليس بساكنها
يحنث بالدخول فيها مطلقا كما في الخانية والظهيرية او بشرط ان
لا يكون غيره ساكنا فيها كما ذكره شمس الائمة ونسبة السكنى تعم الملك
والاجارة والعارية فيحنث مطلقا باعتبار عموم المجاز وظاهر
ما في التحرير ان الحنث بالسكنى والملك انما هو بالحقيقة فانه
قال والجواب ان حقيقة اضافة الدار بالاختصاص وهو بالسكنى
والملك فيحنث بمملوكة غير مسكونة كقاضي خان خلافا للسرخسي
انتهى وقد علمت خلاف السرخسي فيما اذا كان غيره ساكنا فيها واما
اذا كانت خالية فلا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله
عبده حر يوم يقدم فلان جواب عما اورد ايضا من ان هذه
المسئلة لزم فيها الجمع الممتنع فان اليوم حقيقة بياض النهار
ومجاز في الليل لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل
لليل والنهار لانه يذكر للنهار والوقت فاحتجنا الى ضابط
يعرف به في كل موضع ان المراد به حقيقته او مجازه فقلنا اذا
تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا
نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معيارا له فان
امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وان لم يمتد
كوقوع الطلاق ههنا لا يمتد المعيار فيراد به مطلق الوقت

كذا

كذا في التوضيح والمراد بالممتد ما يصح تقديره بمدة وبغير ممتد ما لا
يصح وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي
تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وكلام المحيط مشعر
بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار ردا الارجح
الاول لان المجاز خير من الاشتراك واورد على الاصل السابق
طالق يوم اصوم فان الطلاق مما لا يمتد مع ان اليوم للنهار وردا حسن
الطلاق يوم يموت فانه مما يمتد واليوم لمطلق الوقت واجيب
عن الاول بانه لموجب وهو اختصاص الصوم به وعن الثاني بالقرينة
وهو الشرور ولا يختص بالنهار كما اشار اليه في التحرير وهو معنى
ما في التلويح من ان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو
عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القراين وتمام هذا المبحث
في فصل اضافة الطلاق الى الزمان من شروح الهداية وانما
اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين
جواب عما اورد ايضا من لزوم الجمع الممتنع في هذه المسئلة فانه صيغة
للنذر حقيقة ولليمين مجازا وقد جمع بينهما بالنية والايراد على
قولهما فان ابا يوسف لا يجعله لهما فلا ايراد على قوله وفايدته
لزوم القضاء والكفارة اذا لم يصم ووقع في عبارة فخر الاسلام
رجب غير منون للعلمية والعدل عن الرجب معرفا لان المراد رجب
بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين كما في التلويح ويصح تنوينه

علي ارادة المنكر اي رجب كان وهذه علي ستة اوجه لانه اما ان
لا نية له او نوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او نوي اليمين
مع نفي النذر او بدونه او نواهما جميعًا فالثلاثة الاول نذر
بالاتفاق والرابع يمين اتفاقا والاخيران علي الخلاف واليهما
الاشارة بقوله ونوي اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض
له بالنفي والاثبات لكن عند ابي يوسف الخامس يمين والسادس
نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين لانه نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين بموجبه بفتح الجيم واختلف في معناه
هنا فقيل اللازم المتاخر لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم
رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح
ايضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للاية تعلي هذا الموجب نفس
اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره
الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك
اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه
وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين
لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معني الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو ارادة المعني الحقيقي والمجازي معًا لا كون اللفظ
حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة
الموضوع له كذا في التلويح واجاب في السعود عن لزوم الجمع

بينهما

بينهما بانه لا جمع بينهما في الارادة لانه نوي اليمين ولم ينو النذر لكنه
يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته ورده في التحرير بانه غلط
اذ تحققه مع الارادة وعدمها لا يستلزم عدم تحققها والا لم يمتنع
الجمع في صورة وقد فرض ارادتها انتهي واجاب شمس الايمة بانه اريد
اليمين بلفظ لله واريد النذر بلفظ علي ان اصوم رجب وجوابه
ان القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور اي كانه
قال لله لاصومن وعلي ان اصوم وتعقبه في التحرير بانه يلزم
عليه ان لا بر الا ان يصوم علي ان اصوم بدون لله وهذا يخالف الاول
حيث قرره بان المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم واجاب
في الهداية بانه لا تنافي بين الجهتين اي جهتي النذر واليمين
لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه وهو وفا
المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك فجمعنا بينهما
عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة
بشرط العوض قال الهندي وكلامه يشير الي جواز الجمع بسببين مختلفين
وقد صرح به في اخر باب الحلف بالعتق انتهي وتعقبه في فتح القدير
بانه يلزم التنافي من جهة اخري وهو ان الوجوب الذي يقتضيه
اليمين وجوب يلزم بتركه متعلقه الكفارة والوجوب الذي
هو موجب النذر ليس يلزم متعلقه الكفارة وتنافي اللوازم
اقل ما يقتضي التغاير فلا بد ان يراد بلفظ واحد انتهي والحاصل انه

لم يسلم جواب عن ايراد وبه يترجح قول ابي يوسف **فهو كشراء**
القريب تملك بصيغته لانها موضوعة للملك **تحرير موجبه**
وهو الملك فكان اعتاقا بواسطة حكمه واورد عليه انه ينبغي
ان يكون يمينا بغير نية كالمشبه به فانه اعتاق بلا نية واجيب
بان الصيغة لما غلبت في النذر صارت اليمين كالحقيقة المهجورة
فتوقفت على النية واورد على كون النذر بصيغته انه ينبغي ان
يلزم النذر ايضا اذا نوى اليمين وليس بنذر واجيب بانه
لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لانه حكم ثابت فيما
بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه بخلاف الطلاق
والعتاق لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي اصل
فيه كذا في التوضيح **وطريق الاستعارة** وهي مرادفة للمجاز
عند الاصوليين ومجاز خاص عند علماء البيان فان عندهم المجاز
نوعان مجاز مرسل وهو ما تكون علاقته غير المشابهة واستعارة
وهو ما يكون علاقته المشابهة وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق
الاتصال بين الشيئين في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم
السبب على المسبب وعكسه واسم الكل على البعض وعكسه واسم
الملزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه
واسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه اولا وعكسه وتسمية الشيء باسم مجاوره وتسميته باسم

مايؤول اليه

مايؤل اليه وتسميته باعتبار ما كان عليه واسم المحل على الحال وعكسه
واسم الة الشيء عليه واسم الشيء على بدله والنكرة في الاثبات للعموم
والمعرف باللام وارادة واحد منكر واسم احد الضدين على الاخر
والحذف والزيادة كذا في التقرير واختلف المحققون في ضبطها
فضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول
اليه والمجاورة وصدر الشريعة في تسعة الكون والاول والاستعداد
والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية
وضبطها فخر الاسلام في شيئين اتصال صورة او معنى وهو اضبط
مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا فان كل موجود من
الماديات انما هو بالصورة والمعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث كذا في التقرير ولذا اختاره المصنف فقال
الاتصال بين الشيئين صورة بان يكون بينهما جهة اختصاص
فلا يجوز استعارة السماء للارض او بالعكس مع انهما يشتركان في الوجود
والحدوث والجسمية وغيرها فلو لم تختص الجهة لجازت **او معنى**
والمراد به الوصف الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا امتنع الاستعارة
وكذا اذا لم يكن مشهورا فلهذا لم يصح تسمية انسان اسدا باعتبار
الحيوانية لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة
وان كانا من لوازم الاسد بل الوصف المشهور في الاسد هو الشجاعة
ولذا مثل به **كما في تسمية الشجاع اسدا** وهذا لان جواز الاستعارة

بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطراوته واستوى الفصيح
الماهر بفنون الكلام وطريق استخراج الاستعارات البديعية
والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عنها كما ان تجويز القياس
بكل وصف يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق
المعاني على غيره فكما ان القياس لا بد فيه من وصف جامع معدل كذلك
المجاز لا بد له من معنى خاص مشهور كذا في التقرير **والمطر سماء**
مثال للاتصال الصوري قال ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم
اي المطر يعني كنا في طين بسبب المطر الى ان وصلنا كم اطلق اسم
السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة لان
كل ما علا عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم
فسمي باسمه **وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية** اي بين
السبب والمسبب **والتعليل** اي بين العلة والمعلول **نظير
الصورة** اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس لا المعنوي لانه
لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء
ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التأثير ومعنى المعلول
ليس كذلك فكان هذا الاتصال بالمجاورة التي بينها نظير اتصال
المطر بالسحاب وهذا لان المشروع ليس بصورة تحس فجعل
الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة **والاتصال
في المعنى المشروع كيف شرع** في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف

والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع
معقولا لا اي معنى شرع ذلك العقد المشروع **نظير المعنى** وهو المراد
بعلاقة المشابهة لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة فالمعنى
ان كل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر تثبت الاتصال بينهما
من حيث المعنى كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت
اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فيجوز استعارة
احدهما للآخر كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذا
الهبة والصدقة متصلان معنى ايضا من حيث ان كلا منهما تمليك بغير
عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير
شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب
لفقيرين واستعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا تصدق على
الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق على غنيين كذا في
التوضيح والحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات
اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارجي من مفهومها الصادق عليها الذي
يلزم من تصورها تصوره انتهى وفي التحرير لما لم يشترط نقل
الآحاد جاز في الشرعية بالقرينة فالمعنوية فيها ان يشترك
التصرفان في المقصود من شرعيتهما وهو علتها الغائية كالحوالة
والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق على كل الآخر كلفظ الكفالة

بشرط براءة الاصيل وهو القرينة يجعل مجازا عن الحوالة وهي بشرط
مطالبة كفالة وقول محمد ويقال احال رب المال اي وكله لاشتراكهما
في افادة ولاية المطالبة لا النقل المشترك بين الحوالة التي تنقل
الدين والكفالة على انها تنقل المطالبة والوكالة على انها تنقل
الولاية اذ المشترك الداخل غير معتبر لم يقال الانسان فرس لما فرس
انسان فكيف ولا نقل في الكفالة والوكالة انتهى والاول اي
الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم
بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من
الطرفين فيصح استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم والاصل فيه
ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل
واللازم فرع فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا
جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من
جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة
للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية
متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علة مالية والاسباب علل
آنية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون
الاسباب كذا في التلويح وفي التحرير فالعلية كون المعنى وضع

بانون منسوب الى الآن

شرعا

شرعا لحصول الآخر هو علته الغائية كالشرا للملك فصح كل في الآخر
كنعاكس الاقتصار وان كان في المعلول على البدل منه ومن نحو الهبة
انتهى وبهذا اندفع ما قيل ان الحكم لم يفتقر الى علة معينة وتوضيحه ان
المشروط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصح علة للحكم في نفس
الامر لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيجوز
استعارتها للحكم حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك من باب استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت ونوى
به الشراء من استعارة الحكم للعلة يصدق فيهما ديانة لما قدمه
من جواز الاستعارة من الطرفين الطلقة ولم يتبين بما اذا
اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر في الاولى
وبما اذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر كما وقع في اكثر
الكتب لعدم الاحتياج الى ذلك التصوير لصحة تصويره فيهما فيما
اذا اشترى بشرط الخيار له فانه يصدق ديانة في الاولى ولا يصدق
قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه فانه لولا نيته لوقع العتق بالشرا
وسقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء فانه بنيته
شدد على نفسه ويصح تصويره له ايضا بما اذا نوى بالشرا الملك
فملكه بهبة او نوى بالملك الشرا فوهب له كما لا يخفى وحاصلها
ذكروه ان المسئلة على اربعة اوجه عند عدم النية لانه اما
ان يكون الحلف على الملك او على الشرا وكل منهما اما ان يكون على

منكرا ومعرف فان كان على الملك على منكر لم يعتق حتى يجمع الكل في
ملكه وان كان على الشرا على منكر عتق النصف الثاني وان كان على
معرف على الملك والشراء عتق النصف فيهما لان الاجتماع صفة
وهي في الحاضر لغو وفي غير المعين معتبرة كذا في التقرير واما عند
النية فما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضاء للتهمة لا لعدم صحة
الاستعارة وما فيه تشديد يصدق ديانة وقضاء والمراد من
قول المشايخ في امثال هذه الصورة صدق ديانة انه اذا استفتى
فقيها يجيبه على وفق ما نواه ولكن القاضي يحكم عليه بموجب الكلام
ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف كذا في التقرير
وهو يقتضي ان القاضي الجاهل لا يمكنه الحكم بالفتوى لكون المفتي
يفتي بالديانة والقاضي لا يحكم بها فينبغي ان يجيب المفتي بالديانة
ويبين ما لا يصدق فيه قضاء كما لا يخفى وفي التوضيح ان اصل الفرق
بين الملك والشراء مبني على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم
الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام
المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال
المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة
عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشرا
يسمى مشتريا عرفيا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق
بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية

وفي

وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية انتهى والنوع الثاني من
الاتصال الصوري في الشرعيات اتصال المسبب بالسبب وهو
كما سياتي الخارج المتعلق بالحكم المفضي اليه بلا تاثير وقيده في التنقيح
والتقرير بالسبب المحض وهو ما لا تضاف العلة اليه لتخرج السبب
في معنى العلة كما في بعض الشروح من ان المراد به الاعم ففيه نظر
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال
لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول به
ملك المتعة تبعا ولم يحل الاستمتاع الا بالنكاح فانه قوله انت حرة
سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة
وهي زوال ملك الرقبة واذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت
استعارة لفظ احدهما للآخر بالشرط الآتي فلا حاجة الى ما في
الشروح من كلام مضاف في كلام المصنف تقديره بالفاظ زوال
ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم فيقع الطلاق بلفظ
العتق اطلاقا لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو زوال الملك
المتعة بشرط النية لان المحل غير متعين للمجاز بل هو محل الحقيقة
لحقيقة الوصف بالحرية ومن هذا النوع انعقاد النكاح بلفظ
الهبة فانها وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك
سبب لهذا فاطلق اللفظ الموضوع لملك الرقبة واريد به ملك
المتعة ونكاحه عليه الصلاة والسلام لنكاحه والخلوص في الآية

في الحكم وهو عدم وجوب المهر لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة
الرسالة ولا يتوقف على النية وان كان مجازا لان الاضافة الى الحرة
لا يدل الا على النكاح حتى لو كانت امة تثبت الهبة يتفرع عليها احكام
الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة
ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي
لا يكون نكاحا كذا في التلويح ومن هذا النوع ايضا انعقاد
الاجارة بلفظ البيع كما في فتاوى قاضيخان وغيرها لان ملك
الرقبة سبب لملك المنفعة وهو تابع له كما انه سبب لملك المتعة
وهو تابع له فاذا قال الحر بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا
فانه جايز بخلاف ما اذا قال العبد ذلك فانه يكون بيعا لا اجارة
كذا في التقرير وفيه نظر لان التاقيت قرينة المجاز في العبد
ايضا وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعا فالحق ما في التلويح ولو
قال بعت عبدي و داري منك بكذا فان لم يذكر مدة ينعقد بيعا
وان ذكرها فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل
بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة وقيل ينعقد
بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة
القاصرة انتهى وا ورد عليه انه لو قال بعت منك منافع هذه
الدار شهرا بكذا لم يجز فدل على عدم جواز الاستعارة واجاب فخر
الاسلام بان عدم الجواز ليس لفساد في الاستعارة وانما هو لفساد

في المحل

في المحل لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في
مقدور البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم تجز فكذا ما يستعار
لها في التوضيح ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ
الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان
جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق السبب على المسبب
لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل اطلاق
اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستمتاع
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد واما امثال البيع والملك فصحيح انتهى وقد اجيب عنه بجوابين
الاول لصاحب الكشف بان ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع
والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام
لتغايرها صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي
ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل
فثبت على حسب ما يحتمل المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا
به ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك
اليمين الثاني لصاحب التلويح انا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره
فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه

منه او ارثا يعتق وعلي ما في التوضيح لا يعتق انتهى دون عكسه وهو
استعارة الحكم للسبب بان يذكر المسبب ويراد السبب فلا يجوز عندنا
لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو بالافتقار والافتقار
ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا الي السبب فاما السبب
فليس بمفتقر الي الحكم بل هو مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وحصول
حكمه الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به انما هو من الامور الاتفاقية
الا ان يكون السبب مختصا بالمسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة
جايزة فيها من الجانبين كما مر ومما كقوله تعالي اني اراني اعصر خمرا
واورد عليه ان المسبب لا يخلو اما ان يكون لازما او ملزوما وعلي
التقديرين ينبغي ان تجوز الاستعارة وان لم يكن مختصا لجواز ذكر
اللازم وارادة الملزوم وعكسه واجيب بانه ملزوم ولا يلزم
جواز الاستعارة لان المراد بقولهم ذكر الملزوم وارادة اللازم
جايز الملزوم المساوي كما في العلة والمعلول والسبب ليس كذلك
الا اذا اختص كذا في التقرير وحاصل دليلهم انه يجب في الاستعارة ان
يكون المستعار منه اقوي في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة فان
الاستعارة في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند
تساوي الطرفين وتعقبهم في التلويح بان لقايل ان يقول قد تكون
الاستعارة مبنية علي التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس
وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين علي الآخر

وجعله هو هو وكون المشبه به اقوي في وجه الشبه انما يشترط في
بعض اقسام التشبيه علي ما تقرر في علم البيان انتهى وجوابه ان اهل
اللسان لما جوزوا اطلاق اسم السماء علي المطر ولم يجوزوا اطلاق
اسم المطر علي السماء علمنا انهم انما يتجوزوا بالاصل عن الفرع دون عكسه
فلذا قلنا لا يجوز اطلاق المسبب علي السبب وتفرع عليه انه لا يجوز
استعارة الفاظ الطلاق للعتق ولا بالنية ولا انعقاد الهبة
بلفظ النكاح ولا انعقاد البيع بلفظ الاجارة وذكر في معراج الدراية
من بحث الخلوة القايمة مقام الوطي في قوله تعالي وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن الآية ان الشافعي حمل المس علي الجماع مجازا اطلاقا
لاسم السبب علي المسبب ونحن حملناه علي الخلوة اطلاقا لاسم المسبب
علي السبب اذ الخلوة سبب للمس عادة ومجازنا اولي لان مبني
الاطلاق علي الملازمة وهي في المسبب اقوي اذ لا يوجد بدون
سببه وقد يوجد بدون المسبب كما في البيع بشرط الخيار انتهى وظاهره
المخالفة لما في الاصول فانهم قرروا ان اطلاق المسبب علي السبب
لا يجوز الا اذا اختص ولا اختصاص هنا كما لا يخفى وفي الفتاوي لو قال
اجرتك منافعه بغير اجرة لا تكون اعارة بل اجارة فاسدة ولو قال
اعرتك منافعه شهرا بكذا كانت اجارة فقد استعار العارية
للاجارة دون عكسه وصرحوا في كتاب العارية ان عارية ما لا
يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه قرض مجازا وفي التنقيح انا اجازة

الحو تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة
ولا يلزم عدم الصحة فيما اذا اضافه الي المنفعة لان ذلك ليس لفساد
المجاز بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتي لو اضاف
الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها انتهي وصورة الاضافة الي المنفعة
ان يقول بعت منافع هذه الدار شهرا بكذا او قد قدمناه وفي التلويح
واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر
ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر علي شفة
الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان
كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل وفي التنقيح واعلم
انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع
الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من
السماع فان النخلة تطلق علي الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط
المشابهة في اخص الصفات انتهي **واذا كانت الحقيقة متعذرة**
وهي ما لا يتوصل به اصلا او يتوصل اليه بمشقة **كما اذا حلف لا ياكل
من هذه النخلة** مثال المتعذرة بالمعني الثاني وهو ما يتوصل اليه
بمشقة وكذا الشجرة والكرم لان العين لا توكل فانصرف الي المجاز وهو
ما يخرج ماكولا بلا كثير صنع ومنه الجمار والعصير والخل للامام
ابي اليسر رحمه الله ولا يحنث بناطفها ونبيذها ولو لم تخرج ماكولا
فلثمنها كذا في التحرير ومثال الاخير شجرة الخلاف والطلق في النخلة

وقيدنا

وقيدنا في التقرير معزيا الي الكرخي بما اذا كانت عينها لا توكل اما اذا
كانت عينها مما توكل فان يمينه تقع علي عينها كقصب السكر والريباس
والترجون الرطب وهذا اذا لم يكن له نية فان نوي شيئا فيمينه
علي ما نوي واشار بتعين المجاز الي انه لا يحنث لو اكل من عينها لا يوكل
وهو الصحيح ولم يمثل للمتعذرة بالمعني الاول ومثل لها في التحرير بما اذا
حلف لا ياكل من هذا القدر ولا نية فان يمينه لما يحله وبه علم ان
اقتصارهم في تفسير المتعذرة علي المعني الثاني مما لا ينبغي ولو قالوا كما
في التحرير يلزم المجازي لتعذر الحقيقي او لتعسر او لهجر لكان اولي
ومثل الشجرة الدقيق فتقع يمينه علي ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة وقيد
بها لانه لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب
فان يمينه تقع علي عينه حتي لو اكل ما يتخذ منها بغير نية لا يحنث كذا في التقرير
او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة عادة وان سهل فان
حقيقته وضع القدم حافيا ولكن هجر الناس والمتعارف فيه الدخول
فيكون مرادا علي اي وجه دخل كما مر وقد قدمنا ان الدقيق كالشجرة
تبعا لفخر الاسلام وقد جعله في التحرير من قبيل المهجور عادة وكذا
لو حلف لا يشرب من هذا البير فان فخر الاسلام جعله من المتعذر
وهو الكرع وجعله في التحرير من المهجورة والظاهر انه من قبيل المهجور
فيهما لكن حكي الاختلاف فخر الاسلام فيما اذا اكل من الدقيق او كرع
من البير ورجح عدمه **والمهجورة شرعا كالمهجور عادة** لان الظاهر حال

ادنجرة وربما يلبس الدال ... لكن ان ... ويترتب عليها ايضا بالمتعذر ثالثة
يتعلق به الحكم وان تحقق الوجود وتيقنت به الحكم اذا اضمار ... الجارة
... الي المجاز بالاجماع لوجود التحقق وهو الاحتراز عن الالغاء ... واستعمال
الالفاظ وهو كون الحقيقة اولي

المسلم الامتناع عن المنهي عنه شرعا لدينه وعقله فلو حلف لا ينكح
اجنبية لا يحنث بالزنا الا بالنية كما في التحرير **حتى ينصرف التوكيل
بالخصومة الى الجواب مطلقا** اقرارا كان او انكارا لان الخصومة
منازعة وهي منهي عنها بقوله تعالى ولا تنازعوا فكان نفس اللفظ قرينة
مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز
عن مطلق الجواب بطريق اسم استعمال المقيد في المطلق او الجزء
في الكل بناء على عموم الجواب فملك الاقرار لكن عند القاضي فلو اقر
عند غيره لا يصح وخرج عن الوكالة وهو مستفاد من الجواب لانه
لا يصح الا عند القاضي واطلقه فشمل وكيل المدعي كما لو اقر بانه مبطل
ووكيل المدعى عليه كما لو اقر عليه بثبوت الحق وقيد بالتوكيل بالخصومة
من غير استثناء لانه لو وكله بها غير جائز الاقرار صح وصار وكيلا بالانكار
فقط في ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الانكار صح وصار وكيلا بالاقرار
فقط ولو وكله غير جائز الاقرار والانكار فقد اختلف المتاخرون
في صحته وتمامه في النهاية **واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
بزمن صباه** لان فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعا اذ فيه
ترك الرحمة وهو حرام للحديث من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا
فليس منا فتكون حقيقته المشار اليه وهو الذات اطلاقا لاسم
الكل على الجزء عكس ما قبله فان الكل جزء الجزئي واذا اريد
الذات حنث مطلقا كلمه وهو شيخ او شاب لان الذات موجودة

التقييد بصفة الصبا يجوز ان يعتبر
الا ان المجاز هو مطلق الذات

فيها فاورد ينبغي ان يجعل تبدل الوصف قايما مقام تبدل الذات
فانه اصل كلي كما عرف في حديث بريرة واجيب بانه يستلزم بطلان
المحلوف عليه وهو باطل فاورد الحمل على الذات يستلزم محظورات
اربعا ترك الترحم ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
مع المومن دايما وهجران المومن وهو حرام فوق ثلاثة ايام واجيب
بانها تثبت ضمنا ولا معتبر به وانما الالتفات الى مباشرة المحظور
قصدا فلو لم يحمل الصبي على الذات لزم هجران الصبي قصدا وهو
حرام وتمامه في التقرير قيد بالاشارة لانه لو حلف لا يكلم صبيا
تقيد بزمن صباه وان كان مهجورا لان صفة الصبي صارت مقصودة
بالحلف لكونه معرفا للمحلوف عليه فلو لم يتقيد بها لزم بطلان
المحلوف عليه **واذا كانت الحقيقة مستعملة** اي غير مهجورة وبه
سقط ما قيل من ان الاستعمال داخل في حقيقته الحقيقة فكانه
قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة **والمجاز متعارفا**
اي غالبا في التعامل عند المشايخ وفي التفاهم عند البعض كما سياتي
فهي اولى عند ابي حنيفة لان الاصل لا يترك الا ضرورة **خلافا لهما**
فعندهما المجاز الاغلب اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط
بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل
الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض وثمرة هذا تظهر بترجح المجاز المتعارف عندهما

سواء كان تعامًا ما يتناول الحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وتمامه في التناول
وقيد بغلبة المجاز لان الحقيقة لو كانت اغلب منه او استويا في الاستعمال
فهي اولى اتفاقا لاتصافها وانتفاء المعارض كذا في التقرير وذكر
في التحرير وتفسير التعارف بالتفاهم اولى منه بالتعامل لانه
في غير محله لانه كون المعنى المجازي متعلق علمهم بل هو سببه اذ
به يصير اسبق ثم هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز والتحرير
ان التعامل هو الاكثر استعمالا في المجازي منه في الحقيقي وما قيل تفسير
بالتعامل قولهما وبالتفاهم قوله للحنث عنده باكل لحم ادمي وخنزير
في حلفه لاياكل لحما خلافا لهما غير لازم بل استعمال اللحم فيهما مقدم
الحقيقة ولاسبقية ماسواها عندهما ويشكل ما قالوا من التخصيص
بالعادة بالخلاف فانه ينبغي ان لايحنث اتفاقا **كما اذا حلف لا**
ياكل من هذه الحنطة فانه يقع على عينها عنده لان عينها ماكول تامة
فلا يحنث باكل خبزها ودقيقها فالعادة فيها مشتركة فلا توجب
التخصيص عندهما يقع على مضمونها اي الاجزاء التي تضمنته هذه
الحنطة للتعارف **او لا يشرب من الفرات** فان يمينه تقع على
الكرع عنده لانه الحقيقة فان من لابتداء الغاية فتستدعي كون
ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة وعندهما تقع على شربها
منسوب الى الفرات وبالاخذ بالاواني لاتنقطع هذه النسبة فلو

شرب

شرب من نهر منشعب منها لم يحنث قال في الاساس كرع في الماء
اذا دخل فيه اكارعه للشرب واصله للدابة ثم قيل للانسان
كرع في الماء اذا شرب بفيه كذا في التقرير وظاهره انه في الانسان
الشرب بفيه سواء دخل اكارعه او لا وفي الظهيرية خلافه كما اوضحه
في شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية اما اذا نوى فهو
على ما نوى من حقيقة او مجاز **ومنها** اي الاختلاف في تقديم
الحقيقة المستعملة او المجاز المتعارف **بناء على** اصل اخر مختلف
فيه وهو **ان الخلفية** اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة انما هو **في التكلم**
عنده يعني ان التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة
حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا ثم يثبت
الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم
الحقيقة **وعندهما** الخلفية **في الحكم** اي الحكم الذي يثبت بهذا
اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف
عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة
مثلا والتحقيق انه هذا ابني لاثبات النبوة خلف عن هذا ابني لاثبات
الحرية في حكمه وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن هذا اخذ
بالحاصل وتوضيح للمقصود فانه لانزاع ان الاصل والخلف هما
اللفظان اعني الحقيقة والمجاز كما في التلويح فالحاصل انه اذا
استعمل اللفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي

بهذا اللفظ ام لا فعنده انما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي يصح
المجاز وعندهما لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور في
استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة
والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي
هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى واستدلالهما في التوضيح
بما يلايم كلام اهل العربية من ان مبنى الكلام على الانتقال من
الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان اللزوم ليتحقق الانتقال منه
واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم
انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان
معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه
الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى كذا
في التلويح ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا
ابني فعنده يعتق واختلف في معنى كونه خلفا في حق التكلم عنده
فقال بعضهم ان هذا ابني اريد به الحرية خلف عن هذا حر وبعضهم
فسروه بان هذا ابني ان اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
ابني ان اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض
لكن الثاني اليق وتمامه في التوضيح وعندهما لا يعتق لعدم امكان
المعنى الحقيقي وقد مر دليل كل من القولين وفي التنقيح انه على قولهما

لما انهم الاول او امتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين
ملكه فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق
بقوله يا ابني لانه استحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في
المعنى وبواسطة في اللفظ ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له انتهى
وبه علم انه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذبا ثم اعلم انه اذا عتق
عنده هل تصير امه ام ولد له فلابي حنيفة في وجه اعتاقه طريقان
احدهما انه اقرار بالحرية فيجب ان يصير مقرا بعتق الام ايضا لانه
يحتمل الاقرار والثاني انه لانشاء التحرير فلا يثبت في حق الام
لانه ليس في وسعه اثبات امومية الولد قولا لانها من حكم الفعل
فلا يثبت بدونه وصحح في التحرير الطريق الاول فتصير ام ولد لما ذكرنا
في الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة
الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء وقيد بكونه اكبر لانه لو كان مثله
يولد لمثله سنا وهو معروف النسب من غيره عتق اتفاقا عملا بالحقيقة
دون مجاز لانه ممكن فان النسب قد يثبت لزيد ويشتهر من عمرو
فيكون المقر صادقا في حق نفسه فتثبت احكام النسب في حقه
وتصير امه ام ولد له وحاصله ان النسب لما كان ممكن الثبوت
منه في الباطن يجعل كانه ثابت منه وله لوازم كالحرية وامومية
الولد وقطع النسب عن الغير فتثبت لوازمه الا ما تحقق فيه المانع

وهو الاخير ثم اعلم ان المصنف جعل اختلافهم في الاصل السابق مبنيا
على اختلافهم في جهة الخلفية للمجاز نظرا الى ان الخلفية لما كانت
عنده في التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وان قل استعماله ولما كانت عندهما
في الحكم اعتبر في الحكم الاكثر استعمالا واورد في التحرير بعدم البناء
على هذا الاصل لان الغرض يتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين
لاحدهما الدليل فالمبني صلوح غلبة الاستعمال دليلا او اثباته ونفاه
وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم اي لازم المعنى
الحقيقي اذ المعنى الحقيقي لا يكون حكما بل هو اثره واستفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم فينتفي المعنيان جميعا كما قرره يحيى بن
السير اي ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال معناه ولازمه
بطل كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب تولد
لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر
على هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت او وهمت قيد
بالحرمة لانه يفرق القاضي بينهما اذا اصر عليه لا لثبوت الحرمة
لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطيها عند
الاصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة
والظاهر ان التفريق طلاق واستشكل السير اي التفريق اذ يحل
الوطي مرة وفي الاملاء الفرقة بحكم الشرع لا بتفريق القاضي انتهى
والحاصل انه لا تفريق بينهما كما صرح به في الخانية والبزازية وقيد بقوله

وهي

وهي معروفة النسب لانها لو كانت مجهولته وثبت على ذلك وهي تولد
مثلها له يفرق وان اقرت انها بنته يثبت النسب وان كان لا يولد
مثلها له لم يثبت كذا في البزازية وقيد باقتصاره على قوله هذه بنتي
لانه لو زاد عليه رضاعا فان قال اخطات او نسيت لم يفرق
وان اصر بان قال قولي حق فرق وحكمه قبل النكاح كذلك واورد
بانها امه او اخته كذلك واقرارها بانه ابنها رضاعا ليس
بمعتبر وان اصرت عليه لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه
يفتي في جميع الوجوه كذا في البزازية وحاصل ما قرروا به تعذر
المعنيين في مسئلة الكتاب ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق
قاطع للملك كالشراء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء
لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق
القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر
منه سنا مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت لهذه بنتي اعني التحريم
الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك
اثباته اذ ليس له تبديل المحل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت
بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح
استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ
له والذي ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ كذا في التلويح
واورد عليه ان غاية الامر المنافاة بين الحرمتين واستعارة المنافي

للمناسبة المجاورة كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون يحيي الحي ميتا واجيب
بان ذلك مما يجوز بالمجاورة لانتفاء الاتصال المعنوي بين المتنافيين
في الشرعيات لان الاتصال المعنوي فيها بالنظر الي المعني المشروع
كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك ولا مجاورة هنا كذلك لان
الاتصال الصوري في الشرعيات بالعلية او السببية واحد
المتنافيين لا يكون سببا للآخر ولا علة ذلك كذا في التقرير
وتعقبهم في التحرير بانه ثبوت التحريم حكما للنسب لا يضره ثبوته
من الغير لانه لا يمنعه في نفس الامر من الزوج فانه مما يجيء فيلزمه
حكمه غير محكوم به كما في عبد المنسوب الممكن انتهى **والحقيقة**
تترك بدلالة العادة شروع في بيان قرينة المجاز فانه لا بد
له من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في
مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا للصحة واعتباره
كما هو راي ائمة الاصول كذا في التلويح والعادة عبارة عما يستقر
في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي
ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح
كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندي وفرق
فخر الاسلام بين الاستعمال والعادة نظرا الي ان الاستعمال
الي القول والعادة راجعة الي الفعل **كالنذر بالصلاة والحج**
فان حقيقة الصلاة الدعاء وصارت اسما لعبادة مخصوصة فالنذر

النذر اليها لانه مجاز متعارف والحج هو القصد لغة ثم صار اسما
لعبادة خاصة مجازا كذا ذكر فخر الاسلام وظاهره ان استعمال الصلاة
والحج في العبادة المخصوصة مجاز فظن صاحب البديع انه مجاز شرعي
وليس كذلك لانه لا خلاف ان المستعملة لاهل الشرع حقائق شرعية
يتبادر منها ما علم بلا قرينة وانما الخلاف في انها عرفية للفقهاء او بوضع
الشارع فالجمهور علي الثاني وعليه يحمل كلام الشارع فقول فخر الاسلام
انها مجاز يريد مجازات لغوية هجرت حقائقها اي معانيها الحقيقية
لغة كما في التحرير في بحث الحقيقة وفيه في بحث التخصيص مسئلة
العادة العرف العملي مخصص عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمة
الطعام وعادتهم اكل البر انصرف اليه وهو الوجه اما بالعرف القولي
فاتفاق كالدابة للحمار والدراهم علي النقد الغالب ومثل جمع من
الحنفية لذلك بالنذر بالصلاة والحج ينصرف الي الشرعي فقد يظن
انه غير مطابق والحق صدقهما عليه فنوضعهم تترك الحقيقة تارة او
غيره بدلالة العادة انتهى **وبدلالة اللفظ في نفسه** اي انباء المادة
عن كمال المعنى فيه كمالا ونقصا فلا يتناول ذا كمال **كما اذا حلف لا ياكل**
لحما مثال لانباء المادة عن كمال فلا يدخل السمك لانبائه عن الشدة بالدم
وقد يدخل في العرفي لو انفرد ولم يعارضه عرف آخر ولو عارضه
الدلالة المذكورة عرف قدم العرف كذا في التحرير والحاصل انه
لا يحنث باكل السمك للعرف ولدلالة اللفظ فلو وقع التعارف علي

الطلاق اللحم عليه حنث به عملا بالعرف فقط وا الكلام عند عدم نية
معممة للتمسك اما عندها فيحنث به كما اشار اليه في التحرير **وقولهم**
كل مملوك لي حر يعني لا يتناول المكاتب وهو مثال آخر لانباء المادة
عن كمال لان المكاتب ليس مملوكا من كل وجه لكونه حرا يدا ودخل المدبر
وام الولد والمستاجر والمستعار والمرهون والماذون ولو مديونا
كما عرف في الفقه وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس انباء عن
الكمال انباء عن نقص كالحلف لا ياكل فاكهة فلا يحنث بالعنب والرمان
والرطب لان تركيب الفاكهة دال على التبعية والفضول في القصد
الاصلي والزيادة فيها وهو كونه غذا مناف للتفكه بخلاف زيادة
الطرار فانها غير منافية للسرقة وانما هي مكملة لها فالحق بالسارق
دلالة كالضرب والشتم الملحقين بالتافيف **وبدلالة سياق**
النظم اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة لغيا مر قرينة لحقت
بالكلام اما في سياقه بالياء المثناة واما في سباقه بالباء الموحدة
الا ان الاول اكثر ما يستعمل فيما لحق باخر الكلام **كقوله طلق امراتي**
ان كنت رجلا فلا يكون توكيلا لانه صار للتوبيخ بقرينة اخره
ومثله ان قدرت وكذا قوله اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا
ولو قال لي عليك الف فقال لك علي الف ما ابعدك لم يكن اقرارا
وقال محمد في السير الكبير الحربي اذا استامن مسلما فقال انت امن
كان امانا فان قال انت امن ستعلم ما تلقى لم يكن امانا ولو قال

انزل

انزل كان امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا لذا ذكر فخر
الاسلام **وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم لا غير كما في يمين الفور** وهي
اليمين المؤبدة لفظا الموقتة معنى والفور في الاصل مصدر فارت
القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب
فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان
يسكن وحقيقته دلالة حال لها كان خرجت فطالق عقيب تهيئها
لخرجة بحث فيها لا يحنث بخروجها بعد ساعة وقول من دعي الى غداء
والله لا اتغذى فانه يتقيد بالغداء المدعو اليه **او بدلالة محل**
الكلام وهو المخبر عنه فاذا لم يكن قابلا للمخبر عنه تركت حقيقة
الكلام وصير الى المجاز **كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات**
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا تكون
بالنية وعين الخطا والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان
الاول الثواب والماثم والثاني الجواز والفساد والاول بناء على
صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضا بماء نجس جاهلا
وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما
اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت
احدهما اتفاقا لم يثبت الاخر كذا في التنقيح وفيه كلام يعلم من التلويح
وفي التحرير لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطا لان العرف في مثله رفع

العقوبة والاجماع على ارادته شرعًا وليس الضمان عقوبة بل جبر
لمال المغبون قالوا الاضمار متعين ولا متعين اجيب عنه العرف
المذكور انتهى وفي التقرير ولقائل ان يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا
بل هو عام معنوي كالشيء فيتناول الكل باعتبار المعنى الاعم اذ تفسير
الحكم الاثر الثابت بالشيء وذلك عام والجواب ان ذلك انما يستقيم
ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطي وهو ممنوع لان الجواز
والفساد وان كانا اثرين ثابتين بالاعمال موجبين لها لكن الثواب
والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى وحاصله ان المشترك
المعنوي ان كان متواطيا قبل العموم وان كان مشككا لا يقبله
تنبيه قال في الخلاصة الريا لا يدخل الفرايض وقال
الولوالجي الريا لا يدخل في صوم الفريضة وصوم التطوع وفي
ساير الطاعات يدخل لقوله عليه الصلاة والسلام يقول
الله تعالى الصوم لي وانا اجزي به فنفى شركة الغير وهذا لم يوجد
في ساير الطاعات انتهى وفي البزازية ولا ريا في الفرايض
في حق سقوط الواجب انتهى فيفيد انه يدخل الفرايض في حق سقوط
الثواب وحصول الاثم **والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم
والخمر حقيقة عندنا** لاستعماله فيما وضع له لانه اذا اضيف الى العين
كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم
نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير

والثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل
فيتعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا
من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم
ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي تصور
في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله
فغلط فاحش كذا ذكر فخر الاسلام **خلافا للبعض** وهم طايفتان
طايفة قالوا ان الاضافة مجاز ومنهم الكرخي من قبيل ذكر المحل وارادة
الحال وبحذف المضاف ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام فان
المخبر عنه بالحرمة هو العين وهي لا تحتملها لان الحرمة من صفات
الفعل والعين ليست بفعل وهذا هو المناسب لذكر هذه المسئلة
هنا فان البعض جعلوه مما ترك بدلالة محل الكلام وقدمنا انه غلط
فاحش لكن اعترض على فخر الاسلام بانه قد اعترف بالمجاز لان اقامة
العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم بدل توصيف الفعل به نوع
من المجاز وقد اجيب عنه بما حاصله كما ذكره السيد اي ان اقامة
العين مقام الفعل ليست بمعنى ان يوصف المحل بالحرمة بدلا عن
توصيف الفعل بالحرمة كما ان استعمال لفظ الاسد في الشجاع بدل
عن استعماله في المفترس فيكون مجازا بل بمعنى ان توصيف العين
بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه افادة حرمة الفعل ونفيه
بالطريق الاولى لانه لا يتصور بدون المحل فاذا انتفى المحل

كان الفعل لا الانتفاء اولى بالمنع احرى فهذا كالكناية اريد بها
الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل الى لازمه فلا يكون من المجاز في شي
انتهى وطائفة قالوا بالاجمال والحق ظهوره في معين لنا الاستقراء
في مثله ارادة منع الفعل المقصود منها حتى كان متبادرا من نحو
حرمت الحرير والخمر والامهات فلا اجمال قال في التحرير وادعا
فخر الاسلام وغيره من الحنفية الحقيقة لقصد اخراج المحل
عن المحلية تصحيحه بادعاء تعارف تركيب منع العين لاخراجها
عن محلية الفعل للتبادر لا مطلقا وفيه زيادة سبب العدول
عن التعليق بالفعل الى التعليق بالعين انتهى **ويتصل بما ذكرنا**
من الحقيقة والمجاز **حروف المعاني** فانها تنقسم الى الحقيقة لاستعمالها
فيما وضعت له والى مجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له فان الاستعارة
التبعية تجري في الحروف كما تجري في المشتقات فان الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه كاللام مثلا فيستعار اولا
التعليل للتعقيب ثم بواسطتها يستعار اللام له نحو لدوا للموت
وتمامه في التلويح وفي البديع الحرف ما لا يستقل بالمفهومية معناه
ان ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الافرادي كمن والى فانه
لا يفهم معنى الابتداء والانتهاء بدون ذكر المكان المخصوص الذي هو
متعلقها بخلاف الابتداء والانتهاء وابتدا وانتهى وذكر معنى الافرادي
للاحتراز عن تسميته فان ذكر متعلقها كالفاعلية والمفعولية

الاسم الفعل

شرط للتركيب واما مثل ذو وفوق وان لم يفد معناه الافرادي
الا بذكر متعلقه فليس لانه شرط بل لان وضعها للتوصل الى وصف
العلم بالجنس والى علو خاص اقتضى ذلك انتهى ثم اعلم ان مدلول اللفظ
اما لفظ كالجملة والخبر والاسم والفعل والحرف على نوع تساهل
اذ الالفاظ ما قصدت مدلولها الكلي وغير لفظ فاما ان لا يدل
عليه الا بضميمة لوضعه لمعنى جزئي من حيث هو ملحوظ بين
شيئين خاصين فهو الحرف كمن والى بخلاف الاسماء اللازمة
للاضافة او يستقل بالدلالة لعدم ذلك فاما ان لا يكون
معناه حدثا مقيدا باحد الازمنة بهيئته فهو الاسم كالابتداء والانتهاء
والكاف وعن وعلى وحينئذ مشترك لفظي له وضع للمعنى الكلي
يستعمل فيه اسما والخصوص منه كذلك فيستعمل فيه حرفا او يكون
فالفعل كذا في التحرير وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او
تشبيها للظروف بالحروف في البنا وعدم الاستقلال الاول
اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف
على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها
ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها
من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها
لمعان تميزها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء في

من حروف المعاني لا من حروف المباني كذا في التلويح **قالوا**
ولمطلق العطف اي الجمع ما نقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع
استعمالها وهو بين الاسمين المختلفين كالف التثنية بين المتحدين
فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن في رجل وامراة فادخلوا واو العطف
وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلذا لا يجب
الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب
بقوله عليه الصلاة والسلام ابدؤا بما بدا الله به لا بالقران
فان كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب كذا في التنقيح وقد اختلفوا
في التعبير في معنى الواو فجماعة بما في الكتاب وجماعة بانها للجمع
المطلق بجعل المطلق صفة للجمع كذا ذكره ابن الحاجب ورده في المغني
بانه غير سديد لتقييدها الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد
انتهى واجاب عنه الشمني بان ذكر المطلق هنا ليس للتقييد بل
لبيان الاطلاق وكثيرا ما يذكر اللفظ ويراد به ذلك ومنه
قول المتكلمين الماهية من حيث هي والماهية لا بشرط حيث لا يريدون
بذلك التقييد بل بيان الاطلاق وذكر الشيخ بهاء الدين
السبكي ان العبارتين صحيحتان وان مرادهما واحد لان المطلق
هو الحقيقة بلا قيد عند اهل الاصول ثم قولنا مطلق الجمع معناه
مطلق من الجمع فان كان الجمع المطلق يقتضي تقييد الجمع بقولنا
مطلق الجمع كذلك لان التقييد بالاضافة والصفة سواء في

آخر

آخر وعبارة التحرير الواو للجمع فقط وهي الاولى وفسر في التلويح
مطلق العطف بجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد
عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد عمرو
وفسره في المغني بانها تعطف الشيء على مصاحبه نحو فانجيناه واصحاب
السفينة وعلى سابقه نحو ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى
لاحقه نحو كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك فعلى هذا اذا
قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان انتهى **من غير تعرض لمقارنة**
اي الاجتماع في الزمان كما نسب الى ابي يوسف ومحمد **ولا ترتيب**
اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نسب الى ابي حنيفة رح
استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في المسئلة
الآتية **وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة** جواب
عما استدل به من زعم انها للترتيب عنده وللمقارنة عندهما
لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن
للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغى ما بعده **لان موجب هذا الكلام
الافتراق** اي الانفصال في التعلق بالشرط فيلزم التعاقب
في الوقوع **فلا يتغير بالواو** لانه لا يتعرض للقران وتوضيحه
ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها

فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في
الافادة الي الاولي فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولي والثالثة
بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط علي سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند
وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولي فلا تصادف الثانية والثالثة
المحل وقيد باتحاد الشرط لانه لو كرر يقع الثلث بالدخول لان الكل
يتعلق بالشرط بلا واسطة وقيد بتقديم الشرط لانه لو اخره وقع
الثلاث فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير
اوله يتوقف الاول علي الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتي يلزم التعاقب
في الوقوع كذا في التلويح **وقالا موجبه الاجتماع** لان الثاني جملة ناقصة
وكل ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فصار الشرط شرطا للثانية لتغير
كاملة فكان تعليق الثانية بالشرط لتعليق الاولي به بغير واسطة فنزلت
الثانية والثالثة عند نزول الاولي فصار كتكرار الشرط **فلا تتغير
بالواو** وحاصله ان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا وتحقيقه
في الاسرار قولهما ولذا اورده المصنف اخرا تبعا لفخر الاسلام واوردا
علي قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب
التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة
الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كشهر ولم يوجد وبان المعلق
ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود

الشرط

الشرط فلم يكن طلاقا في الحال فلا يقبل وصف الترتيب لان الوصف
لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب
تفرق ازمنة الوقوع **واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق
وطالق انما تبين بواحدة** جواب عما توهم انها للترتيب عندنا لانه
بقولهم بالواحدة **لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت
ولايته لفوات محل التصرف** اذ لا توقف لعدم الشرط لا لان الواو
للترتيب وما ذكره المصنف قول ابي يوسف وما روي عن محمد من
انه انما يقع عند الفراغ من الاخير محمول علي العلم به لتجويز الحاق المغير
والا لم تفت المحلية فيقع الكل لانه بلا دليل كذا في التحرير وفي فتح
القدير ولا يخفي ان النظر الي التعليل يفيد تجويز ان يلحقه مغير ليفيد
ان المراد تاخر ظهور وقت الوقوع فان مقتضاه انما هو انه اذا
الحق تبين عدم الوقوع واذا لم يلحق تبين الوقوع من حين تلفظ
بالاول وبهذا لا ينفيه ابو يوسف فلا خلاف في المعني بينهما انتهي
وفيه نظر لانه حينئذ لا ثمرة له وقد ذكر في السراج الوهاج ان
فائدته تظهر في الموت انتهي **واذا زوج فضولي امتين من رجل
بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولي هذه حرة وهذه
متصلا** فانه يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقها بكلامين منفصلين
بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخري بعد زمان اعتقت هذه
ومما يدل علي ان الواو عندنا للترتيب اذ لو لم تكن له لكان بمنزلة

اعتقتهما وحكمه ان يصح النكاحان حيث كان برضى الزوج لان المسئلة
مفروضة فيما اذا كان النكاح برضى الامتين فالتوقف انما كان لما انه
وهو حق للولي وقد زال بالاعتاق فاشار الى منع الدلالة بقوله
انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية
فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبق الامة محلا
للنكاح فيبطل الثاني قبل التمام بعتقها وحاصله ان بطلانه
لفوت المحلية لا لكونها للترتيب واورد ان قوله عليه الصلاة
والسلام لا تنكح الامة على الحرة لا يتناول الا النافذ والا لزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص الا بالقول بجواز الجمع في مقام النفي
كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي وهو مردود ولان النكاح
المنفي هو الصحيح وله فردان نافذ وموقوف فالموقوف من افراد
الحقيقة لا انه مجاز فلا جمع اصلا كما لا يخفى وقد قيد المصنف
وضع المسئلة بكونه بغير اذن الزوج ايضا تبعا لفخر الاسلام
وهو تابع لقاضيخان في جامعه وترك في التقييد به في التنقيح
والتحرير تبعا لشمس الائمة وهو الحق لان هذا الحكم المذكور لا يحتاج
اليه مع انه يحتاج في تصويره الى ان يقبل عنه فضولي آخر لان
الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح عندهما خلافا لابي يوسف
سواء تكلم بكلامين او بكلام واحد فهو الحق تبعا لما في فتح
القدير خلافا لما في النهاية واما التقييد بالاتصال فهو

لكون

لكون المسئلة محلا لتوهم ان الواو للترتيب وان كان الحكم مع الا نفعال
كذلك واطلق فشمل ما اذا كان النكاح بعقد او بعقدين والمولى
واحد واما اذا تعدد المولى فان النكاح برضى الزوج فهو خارج عن محل
التوهم لان اعتاقهما بكلامين والحكم فيه ان النكاح من تاخر عتقها
باطل باعتاق الاولى وان كان بغير رضى الزوج فالنكاحان على
حالهما فان اجازهما جاز وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى
فقط واذا تزوج رجل اختين في عقدين احترازا عما اذا زوجها
له في عقد فانه غير منعقد بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي العقدان ثم اذا اجا زيما
معا للجمع بين الاختين وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح
هذه ثم بعد زمان قال اجزت نكاح الاخرى بطل نكاح الثانية
اي بطل العقد الثاني لعدم المحلية لها ما دامت اختها في نكاحه
وبطلانهما في الاول موهم انه لكون الواو للمقارنة فازاله بقوله
لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير
اوله كالشرط والاستثناء وبيانه ان صدر الكلام وضع لجواز
النكاح وآخره ينفي جوازه لكونه جمعا بين الاختين فصار آخره في حق
اوله بمنزلة الشرط والاستثناء ولا يرد عليه ان ذلك موجود
فيما اذا اجازهما متفرقا لان شرط المغير الوصل كما في التقرير بخلاف
مسئلة الامتين لان عتق الثانية انضم الى الاولى لم يغير

نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد فاختلاف الجواب في مسئلة الاختين
والامتين لهذا مع اتحاد الوضع وهو الصحيح خلافا للبعض كما في
التقرير واورد في التحرير اشكالا على مسئلة الاختين بان لقائل
ان يقول الضم المفسد لهما الذي هو زوجتها واختها الا انه لفظا
لانه فرع التوقف ولا موجب له فيصح الاول دون الثاني كما لو كان
مفصولا انتهى وترك المصنف مسئلة اخرى اوردت مع مسئلة
الاختين وجوابهما واحد وهي عتق ثلث كل من الاعبد الثلاثة
اذا قال لمن مات ابوه عنهم فقط اعتقت ابي في مرضه هذا وهذا
وهذا متصلا وانما كان كذلك للتوقف لتغيير من كمال العتق الى
تجزءه عند الامام ومن براءة اي شغل عند الكل وقد تكون الواو
للحال مجازا لصحة الجمع بين الحال وصاحبه ولو اخره عن عطف
الجملة لكان اولى لانه حقيقة فيه واما في الحال فمجاز كما في البديع
والتقرير وقد اختلف فروع هذا الاصل فالواو في اد الي الفا وانت
حر للحال وانت طالق وانت تصلين او مصلية او مريضة
لا يتقيد الطلاق فيكون لعطف الجملة وتحتمل الحال الا انه نوى
هذا الحال واعماله في الاول للعطف لان كلا منهما انشائية ولان
الاخذ ليس حال النهي فلا يتقيد به مطلقا واختلفوا في طلقني
ولك الف كما سياتي فالضابط كما في البديع الاعتبار بالقاعدة
وعدمها فان تعين معنى الحال يعتد والا فان احتمل فالمعتبر النية

والا

والا كانت لعطف الجملة كقوله لعبده ادّ الي الفا وانت حر
فان العطف متعذر لكمال الانقطاع والفهم فكانت للحال فيفيد
ثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون العامل وهو تاديته الالف بناء على
معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل
مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل
للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيني وانت راكب الا على كونه راكبا
حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال
على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء
فاجاب عنه انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا
وهي حال مقدرة اي ادّ الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة
الحالية قائمة مقام الامر اي ادّ الي الفا تصير حرا والحال وصف
والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء كذا
في التلويح وقد تكون الواو لعطف الجملة وحاصله كما في التحرير
ان الواو اذا عطفت جملة تامة على اخرى لا محل لها فانها توجب
الشركة في مجرد الثبوت واحتمال كونه من جوهر اللفظ فيهما يبطله
ظهور احتمال الاضراب مع عدم الواو وانتفاؤه معها فلذا وقعت
واحدة على الثانية في هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وان كان المعطوف
عليه لها محل من الاعراب فان الواو تشرك المعطوفة في موقعها
ان خبرا وجزاء فخبر وجزاء كان دخلت فانت طالق وعبدي حر

فيتعلق العتق ايضا الا بصارف نحو ومن تك طالق فالعطف علي
جملة الشرط لا الجزاء فيتنجز طلاق الضرة واما اعتبار قيود
الاولي في الثانية فمفوض الي القراين لا الي الواو وان عطفت
الواو جملة ناقصة وهي المفتقرة الي تمامها الي ما تمت به الاولي
وهو عطف المفرد وانتسب الي عين ما انتسب الاولي حكمه
ما امكن ففي قوله ان دخلت فطالق وطالق تعلق به لا بمثله
كما هو قولهما فيكون علي قولهما من تعدد الشروط وعلمت ان الاحراز
عليهما في القول باتحاد الشرط وما تقدم لهما نظير لا استدلال
لا استقلال ما سواه فتفرع كلما حلفت فطالق ثم قال ان دخلت
فطالق وطالق علي القول باتحاد الشرط يمين واحدة وعلي
القول بالتعدد يمينان فتطلق ثنتين تفريع غير صحيح لكونه
علي غير محل الخلاف بل لو فرض الخلاف كان كذلك وفيما لا يمكن الانتساب
الي عين الاول يقدر المثل كجاء زيد وعمرو بناء علي اعتبار محض
المجيء وان كان العامل بكليته ينصب عليهما معا لان هذا
تقدير حقيقة المعنى انتهى فلا تجب به المشاركة في الخبر قد علمت
ان محله ما اذا عطفت جملة تامة علي اخرى لا محل لها او علي ما لها
محل وامكن جمعها بلفظ واحد كطالق الضرة فانه يمكن جمعهما
بان يقال ان دخلت فانتما طالقان ثلاثا بخلاف عتق العبد
لا يمكن جمعه مع طلاق المراة بلفظ واحد كقوله هذه طالق ثلاثا

ومنه طالق فتطلق الثانية واحدة لعدم المشاركة لعدم
افتقارها اليها فقد يكون الثانية تامة اذ لو كانت ناقصة
كما لو اقتصر علي قوله ومنه فانها تشارك الاولي وكذا في قولها
طلقني ولك الف حتي لا يجب شيء عند ابي حنيفة في العطف الجملة عنده
لا للحال تقديما للعطف الحقيقي للواو والمعاوضة لا تصلح صارفا
للعطف لانها ليست لازمة في الطلاق وفي التحرير والوجه انها
للاستيناف عنه او غيره للانقطاع فلم يلزم كونها للحال الجواز
مجازي اخر ترجح بان الاصل براءة الذمة وعدم لزوم المال الا بلا
معين بخلاف احمله ولك درهم فانها للحال اتفاقا للزوم المعا
في الاجارة وقالا انها للحال فتصير شرطا وبدلا لتعذر العطف
بالانقطاع للزوم عطف الاسمية علي الفعلية ولفهم المعاوضة ثم
اعلم ان المصنف ذكر للواو معنى حقيقيا وهو العطف ومجازيا وهو
الحال وفي المغني لابن هشام انهي مجموع ما ذكر من اقسامها الي احد عشر
الاول العاطفة الثاني والثالث واوان يرتفع ما بعدهما احدهما
واو الاستيناف نحو لنبين لكم ونقر في الارحام والثانية واو
الحال الداخلة علي الجملة الاسمية والرابع والخامس واوان
ينصب ما بعدهما واو المفعول معه كسرت والنيل والواو الداخلة
علي المضارع المنصوب لعطفه علي اسم صريح او مأول والحق ان
هذه واو العطف السادس والسابع واوان ينجر ما بعدهما

وىما واو القسم وواو رب كقوله ، وليل كموج البحر ، والصحيح
انها واو العطف وان الجر برب محذوفة الثامن الواو الزايدة
نحو حتى اذا جاوها وفتحت ابوابها بدليل الآية الاخرى التاسع
واو الثمانية والعاشر الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها
لتاكيد لصوقها بموصوفها وافادة ان اتصافه بها امر ثابت
وهذه الواو اثبتها الزمخشري وحمل على ذلك مواضع الواو فيها
للحال نحو وعسى ان تكرهوا شيا وهو خير لكم الحادي عشر واو ضمير
الذكور نحو الرجال قاموا انتهى **والفا للوصل والتعقيب فيتراخى
المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف** يعني انها
للترتيب بلا مهلة كما في التحرير وفي المغني ان العاطفة تفيد
ثلثة اشياء احدها الترتيب وهو نوعان معنوي كما في قام زيد
فعمرو وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو توضا فغسل وجهه ويديه
ومسح راسه ورجليه الثاني التعقيب وهو في كل شي بحسبه الا ترى
انه يقال تزوج زيد فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان
كانت مدة متطاولة الثالث السببية وذلك غالب في العاطفة
جملة او صفة فالاول نحو فوكزه موسى فقضى عليه والثاني نحو لآكلون
من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم
انتهى ، واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ، فلو دخلتها بعد

الاولى

الاولى بتراخ لم تطلق ولو دخلت الثانية قبل الاولى لم تطلق كذا في
التحرير وتدخل الاجزية فبانت غير الملموسة بواحدة في طالق فطالق
وتستعمل في احكام العلل مجازا لان الاحكام مترتبة على العلل
بالذات فصحت الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه ان العلة
مقارنة للمعلول على الصحيح كما في التقرير **فاذا قال بعت منك هذا
العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع** فيعتق العبد كانه
قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول فقيد بالفاء لانه لا يكون قبولا بالواو وبدون حرف فانه
يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وفي التنقيح
ولو قال الخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه
فقطع فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف
قوله اقطعه انتهى ومثل الفاء ما لو قال اقطعه اذا كما في جامع
الفصولين ومن هذا القبيل جاء الشتاء فتاهب على التجوز بجامع
ترتب فان قربه علة التاهب له وقوله عليه الصلاة والسلام
فيشتريه فيعتقه لان العتق معلول معلوله اي فيشتريه فيعتق
بسبب شرائه فليس من اتحاد العلة المؤثر في الوجود ولا نحو
سقاه فارواه كذا في التحرير **وتدخل الفاء على العلل اذا كان
مما يدوم** اي يبقى لان الاصل ان لا تدخل على العلل لامتناع تاخرها
عن المعلول اذا كانت العلة مما تدوم تكون متاخرة عن ابتداء الحكم

فتصير بمعنى المتاخر فتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك
لمن هو في شدة وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث علة باقية بعد ابتداء الآثار
وفي التحرير وتدخل العلل لكثير الدوام لها فيتاخر في البقاء او باعتبار
انها معلولة الخارج للمعلول ومن الاول لا الثاني ابشر فقد
اتاك الغوث ومنه ادوا الفا فانت حر وانزل فانت امن ومن الثاني
زملوهم بدمائهم فيبعثون انتهى **كقوله ادّ الي الفا فانت حر**
اي اد الي الفا لانك حر فيعتق للحال ولا يمكن ان يكون فانت حر
جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا بفعل المضارع لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما
يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما يقول
ان تاتيني اكرمك ولا يقال ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني
اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتيني فانا مكرم ولا يقول
ايتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل بل اولى لان
مدلول الجملة الاسمية يبعد من المستقبل ومدلول الماضي قريب
اليه لان اشتراكهما في كونهما فضلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل
الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بطريق اولى كذا في التوضيح
وتستعار بمعنى الواو كما في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان

لمشاركة الفاء الواو في نفس العطف وتعذرت الحقيقة لانها
للوصل والتعقيب وهو لا يتحقق في الاعيان بل في الافعال فيصرف
الترتيب الى الوجوب دون الواجب فكانه قال وجب درهم وبعده
درهم آخر **وثم للتراخي** اي لتراخي مدخولها عما قبله مفرها بادنى
زمان ولازمه الترتيب وقد جمع بينهما في التنقيح فقال للترتيب مع
التراخي وفي المغني انها مقيدة لثلاثة الترتيب والتراخي والتشريك
في الحكم **بمنزلة ما لو سكت ثم استانف** يعني ان التراخي عند
الامام في التكلم والحكم ليحصل كمال التراخي اذ لو كان في الحكم وحده
كان ثابتا من وجه دون وجه **وعندهما التراخي في الحكم مع**
الوصل في التكلم لانها للعطف ولا عطف مع الانفصال **حتى اذا**
قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده
في التكلم **ويلغو ما بعده** لعدم المحل لم يتوقف اول الكلام على
آخره لعدم الاتصال **ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني**
في الحال لعدم الاتصال بالاول **ولغي الثالث** لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه لو تزوجها ووجد الشرط وقع **وقالا يتعلقن**
جميعا مطلقا سواء قدمه او اخره مدخولا بها او لا **ويترتبن على**
الترتيب عند وجود الشرط فان كانت مدخولا بها وقع الثلاث

والا وقعت واحدة قيد بغير المدخولة لانه في المدخولة ان اخر
الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالث وان قدمه تعلق
الاول ووقع ما بعده وبحث في التحرير اصلها من ان التراخي في
الحكم فقط لان اعتباره كانه سكت بلا موجب وما خيل دليل من
ثبوت تراخي حكم الانشاءات عنها اذ هي لا تتاخر فلزم الحكم على
على اللغة بهذا الاعتبار ممنوع الملازمة ولو سلم نفي تراخي
حكمه وهو في الاضافة والتعليق دون عطفه بثم للقطع
بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ منها معطوفة بها في قوله انت
طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن الحرمة بعدها وعنه
حكمنا بانها في ذلك مستعار لمعنى الفاء اجماعا فلا اثر الا في التعقيب
يظهر في تعليقها لغير المدخول فبانت بواحدة عند الشرط وما
قيل هي للتراخي فيجب كماله وهو باعتباره ممنوع اذ المفهوم ليس
غير حكم اللفظ في الانشاء ومعنا في الخبر وكذا في الجمل يوهم
خلافه ثم اهتدى ثم كان من الذين امنوا يا ولى ترتيب
الاستمرار انتهى وفي قوله عليه السلام من حلف على اليمين
وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات هو خير
استعير ثم بمعنى الواو عملا بالرواية الاخرى وهي قوله فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته
وحاصله ان رواية تاخير ثم ليكفر حقيقة لان وجوب الكفارة

انما يكون بعد الحنث اتفاقا ورواية تقديم ثم ليكفر مجاز عن الجمع
بين التكفير والحنث ولو لم يكن مجازا عن الواو كما قال الشافعي
للزم ارتكاب مجازين حمل الامر للاباحة والمطلق على ارادة
المقيد لان تقييد التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا
اليه ارتكاب مجاز واحد فكان اولى اليه اشار في التحرير وبل
لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على التدارك اي جعل
ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته ونفيه واذا
انضم اليها صارت نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو
وذكر المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام
الاول باطل وغلط بل ان الاخبار ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم
ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات
الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط كذا في التلويح والحق ما في
المغني انها للاضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب اما الابطال
وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون ونحو ام
يقولون به جنة بل جاءهم بالحق واما الانتقال من غرض الى اخر
ووهم ابن مالك اذ زعم انها لا تقع في التنزيل الا على الوجه ومثاله
قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا
وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وان تلاها مفرد فهي عاطفة
ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا واقام زيد

بل عمرو ومنهم من جعل ما قبلها كالمسكوت عنها فلا يحكم عليه بشيء واثبات
الحكم لما بعدها وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته
وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد
بل عمرو انتهى واتبعهم في التحرير وخالفه المحقق الرضي بان الظاهر
انها تجعل ما قبلها في حكم المسكوت عنه في الاوجه الاربعة وتمامه
فيه وقد اجاب الشمني عن توهيمه لابن مالك رحمه الله بان الاضراب
في الاثنين انما هو عن الاخبار عنهم بما ذكروه وهو صدق لا
يمكن ابطاله فهي للانتقال وليس الاضراب من المنقول المحكي
متعينا ليتعين كونه للابطال **فتطلق ثلاثا اذا قال للامرأة**
الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لا يملك ابطال
الاول فيقعان اي الاول وهو الواحدة والثاني وهو الثنتان
قيد بالموطوءة لانه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالاول
لانه لا يملك ابطاله ولغى الثاني لعدم المحل بخلاف التعليق وهو
قوله لغيرها ان دخلت الدار فانت واحدة بل ثنتين فانه يقع
الثلاث لانه قصد ابطال الاول وافراد الثاني بالشرط مقام
الاول ولا يملك الاول ويملك الثاني فتعلق بشرط اخر فصار كما
لو قال لها انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف
على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا كذا
في التنقيح وحاصله الفرق بين العطف ببل وبالواو فيتعلق

الث

الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور في بل وبعين الشرط الاول في
الواو وتعقبه في التلويح انه فرق بغير دليل كيف وقد اجمعوا ان
الاثنين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل
له فضلا عن تقدير الشرط وفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد
ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس
الشرط والتعليق انتهى وقد اشار في التحرير الى جوابه بانه كتقدير
شرط اخر للعجز عن ابطال الاول فلا يتوسط بخلافه بالواو انتهى
وقيد بكون الطلاق انشاء لانه لو قال كنت طلقتها واحدة بل
ثنتين فانه يقع ثنتان لانه اخبار كما في البدائع وقيد بالانشاء لانه
في الاقرار بخلافه وهو ما افاده بقوله **بخلاف قوله له علي الف**
درهم بل الفان فانه يلزمه الالفان لان الاخبار يحتمل التدارك
وهو بكلمة بل يراد به نفي انفراده عرفا لا ابطاله اصلا نحو سني ستون
بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب فقد ظهر الفرق
فبطل قياس زفر الاقرار على الانشاء ثم اعلم انه ليس المراد انه في الاقرار
يلزمه ما بعد بل فقط وانما المسئلة على وجهين احدهما ان يكون
جنس المال متحدا والثاني ان يكون مختلفا فان كان متحدا فانه
يلزمه افضل المالين سواء كان ما بعد بل هو الافضل او ما قبلها
وسواء كان الفضل في الذات او في الصفة فلذا قال في

المبسوط اذا اقر لفلان بالف درهم لا بل بخمس ماية فعليه الف
وكذا لو قال خمس ماية بل الف وكذا لو قال عشرة دراهم بيض لا
بل سود او قال سود لا بل بيض او قال جيد لا بل ردي او ردي
لا بل جيد فعليه افضلهما انتهى وان كان مختلفا فعليه المالان لان
الغلط لا يقع في جنس المختلف عادة فرجوعه عن الاول باطل والتزامه
الثاني صحيح فلو قال له علي درهم بل دينار لزمه درهم ودينار ولو
قال علي كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران كذا في المبسوط ايضا
واما في الحدود ففي نهاية البيان لو قال لاخر يا زاني فقال لا
بل انت فانهما يحدان واما في السرقة ففي العدة لو قال سرقت
من فلان ماية درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير
ويضمن المائة اذا ادعى المقر له المالين ولو قال سرقت ماية لا بل
مائتين قطع ولم يضمن ولو قال سرقت مائتي درهم لا بل ماية
لم يقطع وضمن المائة انتهى ولكن للاستدراك اي التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل
ما جاني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا
بناء على مخالطة وملابسة بينهما كذا في التلويح وفسر في التحرير
بمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها فقط ضدا ونقيضا ومخالفا
نحو ما هو ابيض لكن اسود وما هذا ساكنا لكنه متحرك وما زيد
قايما لكنه شارب على الترتيب الطلق لكن فتشمل الخفيفة

والثقيلة كما صرح به في التلويح والتحرير قال واذا وليا الخفيفة جملة
فحرف ابتداء او مفرد فعاطفة وشرطه تقدم نفي او نهي ولو ثبت كل
ما بعدها كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا شك في توكيدها في لو
جاء زيدا كرمته لكنه لم يجي ولم يخصوا الامثلة بالعاطفة اذ لا
فرق وفرقهم بينها وبين بل بان بل توجب نفي الاول واثبات
الثاني بخلاف لكن مبني على انه للابطال لا جعله كالسكوت وعلى
قول المحققين يعرف بافادتها معنى المسكوت عنه بخلاف لكن
انتهى بعد النفي خاصة بيان لشرطها وقد علمت انه محلها اذا
وليها مفرد وان النهي كالنفي نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقم
زيد لكن عمرو وذكر في المغني انك اذا قلت قام زيد لم تجيب بل لكن
جعلتها حرف ابتداء فجيت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقم واجاز
الكوفيون لكن عمرو على العطف وليس بمسموع وفيه ان لها شرطا
آخر ان لا تقترن بالواو وقاله الفارسي واكثر النحويين في نحو ما
قام زيد ولكن عمرو على اربعة اقوال منها ما اختاره ابن مالك
ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح
بجميعها قال فالتقدير في نحو ما قام زيد ولكن عمرو لان الواو
لا تعطف مفردا على مفرد مخالف له في الايجاب والسلب بخلاف
الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم
عمرو والى اخره غير ان العطف به اي بلكن انما يصح عند اتساق

الكلام اي انتظامه وارتباطه والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن
تداركا لما قبلها بان يكون المذكور بعدها مما يكون الكلام السابق
بحيث يتوهم المخاطب منه عكسه او يكون فيه تدارك لما فات
من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه
الكلام ما امكن ومنه قول المقر له بعين ما كان لي قط لكن لفلان
يحتمل رد الاقرار فلا يثبت له والتحويل وهو قبوله ثم الاقرار به
فاعتبر التحويل صونا الكلام العاقل عن الالغاء فيكون النفي
مجازا وقيل حقيقة اي اشتهر لي وله فهو معتبر للظاهر فصح موصولا
لا غير فيثبت النفي مع الاثبات للتوقف للمغير في اخره ومنه ادعى
دارا على جاحد ببينة فقضي فقال ما كانت لي لكن لزيد موصولا
فقال بل ما عين بعد القضاء هي لزيد لثبوته مقارنا للنفي للوصل
والتوقف وتكذيب شهوده حكمه فتاخر عنه فقد اتلفها على المقضي
عليه بعد سبق الاقرار فعليه قيمتها ثم اعلم ان شرط عطفها الذي
هو الاتساق عدم اتحاد محل النفي والاثبات وانه الاصل وانه
يحمل عليه ما امكن كما قدمناه فتفرع عليه انه لو قال له علي
مائة قرضا فقال لا لكن غصب فانه يصح لصرفها النفي الى السبب
وان اتحد محل النفي والاثبات فانها لا تكون للعطف وهو
المفاد بقوله والا فهو مستانف كالامة اذا تزوجت بغير
اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن

اجيزه

اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدا لان
هذا نفي فعل واثباته بعينه معنى ففات شرط كونها عاطفة لاتحاد
محل النفي والاثبات والمهر واجب في النكاح لا يوجب تعدده كتعدد
الاصل فبطل العدم توقفه للعجز فصار ما بعد لكن انشاء عقد اخر بقدر
اخر كذا في التحرير وظاهره ان الزوج لو قبل بعده انعقد النكاح الثاني
وهو متوقف على ان النكاح ينعقد بلفظين احدهما اجزت النكاح
وظاهر ما في التوضيح بخلافه فانه قال فيكون اجازة لنكاح اخر
مهره مائتان وقيد بانقصان على اصل النكاح لانه لو قال لا اجيزه
بمائة لكن بمائتين فانه صحيح لان التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح كذا
في التحرير وعزاه في التلويح الى قاضي خان قال وهو الموافق لما تقرر
عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد يعني ان يفيد رفع
تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته متقيدا
بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف مع ذلك النكاح المقيد
بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد
وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل انتهى فلهذا ظهر ان ما في
المغني للخبازي من تصوير المسئلة التي فيها لكن للاستئناف لا
للعطف بقوله لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين
غير صحيح كما لا يخفى وذكر الشيرامي انه غلط واو لاحد المذكورين فان
كانا مفردين فهي تفيد ثبوت حكم ما قبلها ظاهرا لاحد المذكورين

منه وما بعدها وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احداهما
وذكر المحقق الرضي ان او ليست الا لاحد الشيئين في كل موضع وانما
استفيدت الاباحة في قوله تعلم اما الفقه او النحو من ما قبل العاطف
وما بعدهما لان تعلم العلم خير فدلالة او في الاباحة نحو التخيير والشك
والابهام والتفصيل على معنى احد الشيئين او الاشياء على السواء
وهذه المعاني تعرض في الكلام لا من قبل او بل من قبل اشيا اخر
فالشك من قبل جهة المتكلم وعدم قصده الى التفصيل والابهام
والتفصيل من حيث قصده الى ذلك والاباحة من حيث كون الجمع
يحصل به فضيلة والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك واما في ساير
احكام الطلب فلا يعرض فيه شي من المعاني المذكورة والاستفهام
نحو زيد عندك ام عمرو واما التمني نحو ليت لي فرسا او حمارا فالظاهر
فيه الجمع او من غالب العادات ان من يتمنى احدهما لا يكره حصولهما
معا واما التحضيض نحو هلا تتعلم الفقه او النحو وهلا تضرب زيدا
او عمرا او العرض نحو الا تتعلم النحو او الفقه او الا تضرب زيدا
او عمرا فكالامر في احتمال الاباحة والتخيير بحسب القرينة انتهى
وبهذا ضعف قول ابي زيد انها موضوعة في الخبر للشك وهو وان
رجحه في التلويح فالاصح خلافه وفي المغني التحقيق ان او
موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء وهو الذي يقوله المتقدمون
وقد تخرج الى معنى بل والى معنى الواو واما بقية المعاني فمستفادة

من

من غيرها انتهى وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر لان او لاحد
الشيئين قيد به لانه لو قال هذا حر وهذا وهذا بالواو في الثالث
وباو في الثاني فانه يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال
احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون معناه هذا حر وهذان فيخير بين
الاول والاخير لكن حمله على قوله احدهما حر وهذا اولى لوجهين احدهما
انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه
تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه
لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف
عليه والثاني ان قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا
غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فتقتضي وجود الاول فيتوقف
اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول
والثاني فلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله
وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما
خاطري كذا في التوضيح والفرع مذكور في البدايع كما في التوضيح
فكان هو المذهب ولو قال هذا حر او هذا او هذا بالواو في الاخير
عتق الاول ويخير بالبيان في الاخيرين وكذا في الطلاق كذا
في البدايع وهذا الكلام انشاء للحرية شرعا كالصيغة في العقود
لما علم ان الصيغة انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية
بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية

ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي
وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة **يحتمل**
الخبر باصل وصفه كما قدمناه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولذا
لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر وهذا لا يعتق
العبد كذا في التوضيح **فاوجبا التخيير** بان يوقع العتق في ايهما شاء
نظرا الى انه انشاء **على احتمال انه** اي اختيار المولى العتق في احدهما
بيان اي اظهار لما في الواقع حتى لا يكون له ان يعين في غير من قصد
اولا **وجعل البيان انشاء من وجه** حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ
فلا يصح البيان في الميت والخارج عن ملكه ويتعين الحي والباقي
في الملك **واظهارا من وجه** فيجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاآت
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان **واذا**
دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت هذا او هذا **يصح** التوكيل
وايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد
ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل كذا في التلويح وقيده
في تلخيص الجامع بالقيمتين فقال لو اشترى احد عبدين او ثوبين
فسد لجهل بورث نزاعا ضد المثلي انتهى قال الفارسي في شرحه
بخلاف ما اذا اشترى احد هذين القفيزين من الحنطة حيث
يصح انتهى **بخلاف البيع** كما اذا قال بعتك هذا او هذا ولا
يمتنع اجتماعهما فهو لتسوية ملحق بالاباحة بخارج للعلم بان

يري

يري ايهما ارضى بخلاف بع ذا او ذا يمتنع الجمع لانتفائه كذا في التحرير
وفي البزازية وكلت هذا او هذا ببيعه فهو باطل انتهى وهو مخالف
لما عليه الاصوليون **وفي الاجارة** كما اذا قال اجرتك هذا او هذا فان
كلا منهما غير صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والاجارة وفي المحيط لو قال
اصبغ هذا الثوب بدرهم او درهمين يحكم ما زاد الصبغ فيه انتهى
الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثا فيصح استحسانا
كما قدمناه في بحث التخصيص للعام وهو المراد بخيار التعيين **وفي المهر**
لذلك عندهما الاصح التخيير معنى المهر كالتوكيل يصح مع او وان كان التخيير
مفيدا لاختلاف المالين حلولا واجلا وجنسا فيكون الخيار للزوج
يعطي ايا شاء **وفي النقدين يجب الاقل** اي ان لم يكن التخيير مفيدا
تعين الاقل كالاقرار والوصية والخلع والعتق فالنقدان مثالٌ
لا قيد **وعنده يجب مهر المثل** لبطلان التسمية لانه جهالة لا حاجة
الى تحملها اذا كان له موجب اصلي وهو مهر المثل وقد اجاب عنه لهما
في التحرير بان لزوم الموجب الاصلي عند عدم تسمية ممكنة اعلم
ان الامام انما يقول بتحكيم مهر المثل اذا كانا مختلفين القيمة فان كان
مهر مثلها مثل اخسهما او اقل فلها الاخس وان كان مثل اعلاهما
او اكثر فلها الاعلى وان كان بينهما فلها مهر المثل فوجوبه انما هو
فيما اذا كان بينهما في اطلاقه مسامحة **وفي الكفارة يجب احد**
الاشياء عندنا عملا بكلمة او **خلافا للبعض** فانهم حكموا بوجوب جميع

خصا لهاويت سقط بالبعض ظنا منهم بان صحة التكليف تنافي التخيير
وهو قول منهم بلا موجب لان صحة التكليف بامكان الامتثال وهو
ثابت لانه بفعل احدهما **او في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا**
للتخيير اي لتخيير الامام بين كل نوع **وعندنا** هي مجاز عن بل لقصورها
عن حقيقتها وهو انها اجزية بمقابلة جنايات لتصور المحاربة
بصور اخذ وقتل وجمع بينهما واخافة فذكرها متضمن ذكرها ومقابلة
متعدد بمتعدد ظاهر في التوزيع وايضا مقابلة اخف الجنايات
بالاغلظ وقلبه ينبو عن قواعد الشرع والسمع وجزاء سيئة سيئة
مثلها اي **بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ**
المال بل تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اذا اخذوا المال
فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق على انه ورد في الحديث
على انه على هذا المثال كما في التنقيح وهو وان ضعف فانه لا ينفي
الصحة في الواقع لموافقته للاصول ظاهر في صحته كما في التحرير ولم يذكر
المصنف تخيير الامام فيما اذا قتل واخذ المال وهو ثابت عند الامام
فعنده ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل او صلب لان
الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد كما في التنقيح **وقالا اذا قال لعبده**
ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين
اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص **وذلك**
الواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة **غير محل للعتق**

اي

اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه
بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم
ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي
المبسوط انه يعتق بالنية كذا في التلويح **وعنده هو كذلك** اي
انه لاحد الشيئين غير عين وان غير المعين ليس بمحل **لكن على احتمال**
التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل
الذي هو المجاز **اولى من الاهدار** عند تعذر العمل بالحقيقة **فجعل**
ما وضع لحقيقته وهو الواحد المبهم **مجازا عما يحتمله** اي لما يحتمله
وهو المعين فيعتق عبده اللازم لان ما بعد عن هو المعنى الحقيقي وما بعد
اللام هو المعنى المجازي وعلى هذا الخلاف على الغا او على هذا الجدار
كما في المجمع من الاقرار **وان استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة**
عند استحالة الحكم كما تقدم في مسئلة هذا ابني للاكبر سنا منه
وما ورد في التحرير على ابي حنيفة انهم يمنعون التجوز في الضد والمعين
ضد المبهم بخلاف ابني للاكبر لا تضاد حقيقة مجازية وهو العتق
انتهى وقد يجاب عنه بانه ليس ضدا له لما قدمنا انه صادق عليه
ولا يحتاج الى اثبات ان الامام يمنع التجوز في الضد فيه بان لانه
لو قال لعبده او دابته احدكما حر عتق بالاجماع لان قوله او هذا
تخيير وقوله احدكما حر ايقاع فانما يقع على من يقبل العتق واما التخيير

فيصح بين من يقبل العتق وبين من لا يقبله كذا في المحيط وقيد
بالدابة لانه لو قال العبد وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده
لان عبد الغير محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك
كذا في التلويح ولو قال لعبديه ذلك واحدهما ميت لم يعتق
عبده اتفاقا لان الميت مما يسمى عبدا او حرا الا ترى انك تقول
مات حرا ومات عبدا كذا في المحيط **وتستعار او للعموم**
لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين
فيصير بمعنى واو العطف لا عينه وذلك اذا كانت في موضع
النفي والاباحة وهو صريح في انها مجاز للعموم فيهما قال في التحرير
انه صحيح لانها للاحد فيهما انتهى يعني فالحق انه حقيقة ايضا
لانها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور
الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد
او عمرو كذا في التلويح وذكر الرضي ان كلمة او في جميع الامثلة موجبة
كانت او لا مفيدة لاحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة في غير
الموجب يفيد العموم فلم تخرج او مع القطع بالجمع في نحو ولا
تطع منهم آثما او كفورا عن معنى الوحدة التي هي موضوعة له انتهى
وذكر قبله ان النكرة تفيد الوحدة والوحدة في غير الموجب تستلزم
العموم في الاغلب فاذا قصدت التنصيص على العموم فيما لقيت

رجلا

رجلا وما لقيت واحدا قلت ما لقيت من رجل ومن واحد فاذا قلت
ما لقيت كل رجلين او رجالا فالمعنى ما لقيت مثنى واحدا من هذا
الجنس وما رايت جماعة واحدة منه فمع عدم من يحتمل الاستغراق
وغيره ومعها يصير الاول نصا في استغراقه بجميع مثنيات هذا
الجنس والثاني في استغراقه بجميع جماعاته فظهر ان معنى ما رايت
زيدا او عمرا ما رايت زيدا ولا عمرا في الاظهر انتهى **كقوله والله**
لا اكلم فلانا او فلانا اي لا اكلم واحدا منهما فيحنث من كلم منهما وليس
المراد لا اكلم احدهما لانه حينئذ يكون احد معرفة واذا لم يقدر
معرفة فلا يشكل بمسئلة الجامع وهي ما لو قال والله لا اقرب هذه
او هذه فانه يكون موليا منهما ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا
من واحدة لا منهما وتعقبه في التحرير بان الحق عدم توقفه على
التنكير ويعم مثله لاتحاد الموجب للعموم في النكرة وهو الضرورة
اذ انتفاء احدهما بانتفاء الجميع وحينئذ يعود اشكال مسئلة الجامع
بخلافه بالواو فانه من الجميع لعموم الاجتماع انتهى واجاب عنه
في التلويح بان القياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة
صيغة ومعنى ولا تتم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع
النفي بخلاف كلمة او فانها تفيد العموم بوقوعها في موقع الاباحة
فالاولى ان تفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا
انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة انتهى **حتى اذا كلم**

احدهما يحنث بخلاف ما اذا اتي بالواو فانه لا يحنث الا بكلامهما
ولهذا قال فتصير بمعني واو العطف لا عينه اذ لو كانت بمعني
عين الواو لم يحنث بكلام احدهما قال في التوضيح الا ان يدل الدليل
علي ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم
ولا له لته ان لا يكون للاجتماع تاثير في النفي وحاصله ان كان للاجتماع
تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم وتعقبه في التلويح
بانه ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع
مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصي وتبعه
في التحرير بقوله وتعقيبه بما اذا كان للاجتماع تاثير في المنع باطل
بنحو لا اعلم زيدا وعمروا وكثيرا انتهي واختاره في التلويح في الضابط
انه اذا قامت قرينة في الواو علي شمول العدم فذاك والا فهو
لعدم الشمول واو بالعكس انتهي ولو كلمهما لم يحنث الا مرة
واحدة كالواو ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا وفلانا فله
ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف لانها وقعت في موضع
الاباحة فتعم كجالس زيدا او بكرا قال في البديع والفرق بين
الاباحة والتخيير مخالفة المامور بالجمع فيه دون الاباحة
وحرفه الفرق من خارج وعلي هذا لو قال لا اقربكن الا فلانة
لا يكون موليا منهما لانه اطلاق بعد حظر فكان اباحة فعمت
انتهي وفرق بينهما في التوضيح بان التخيير منع الجمع والاباحة

منع

منع الخلو يعرف بدلالة الحال وفي التلويح والتحقيق ان الكلمة لاحد
الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
القراين وفي المغني ومن العجب انهم ذكروا ان من معاني صيغة افعل
التخيير والاباحة ومثلوه بنحو خذ من مالي درهما او دينارا وجالس
الحسن او ابن سيرين ثم ذكروا ان او تفيدهما ومثلوا بالمثالين
المذكورين انتهي ولا عجب لما في التلويح والاباحة والتخيير قد
يضافان الي صيغة الامر وقد يضافان الي كلمة او وفي تلخيص الجامع
حلف لا يكلم ذا او ذا او ذا فحنث بالاول والاخيرين وفي عكسه
بالآخر او الاولين اذ الواو للجمع واو بمعني ولا لتناولها نكرة في
النفي بخلاف ذا او ذا او ذا في الاظهر لانها تخرج في الاثبات علي
آخر ونستعار كلمة او بمعني حتي او الا اذا فسد العطف لا خلاف
الكلام كما اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع
منصوب وتحتمل ضرب الغاية بان يكون ما قبلها فعلا ممتدا
يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعدها ونحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين
بل ثبوت الاول ممتدا الي غاية وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك
حتي تعطيني فصار مستعار الحتي والمناسبة ان او لاحد المذكورين
وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول
الي الغاية قاطع للفعل ولذا ذهب النحاة الي ان او هنا بمعني

اي لان الفعل الاول يمتد الي وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل
الاول لممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فبعده
ينقطع امتداده كقوله تعالي ليس لك من الامر شي او يتوب
اي ليس لك من الامر في عذابهم او استئصالهم شي حتي تنقطع
توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الي انه عطف علي ما
سبق وهو يكبتهم وليس لك من الامر شي اعتراض والمعني ان الله
تعالي مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم
واختاره في التحرير بقوله وليس منه او يتوب عليهم بل عطف
علي يكبتهم وليس ومعموله اعتراض لما في ذلك من التكلف مع امكان
العطف انتهي ثم اعلم انها اذا كانت بمعني الي والا فان المضارع
بعدها منصوب بان مضمرة كما في المغني ومن الفروع الفقهية
ما في البديع والتوضيح لو قال والله لا ادخل هذه او ادخل
هذه الاخري اي حتي ادخلها فان دخل الاولي حنث او الثانية
اولا انتهت اليمين وقيد في التلويح بما اذا نصب ما بعد
او لانه حينئذ تعذر العطف لعدم مضارع منصوب قبله فلو
رفعه كان عطفا علي الفعل مع حرف النفي حتي يكون المحلوف عليه
احد الامرين عدم دخول الاولي ودخول الثانية فلو دخل الاولي
ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا علي
الفعل نفسه حتي يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم

لوقوع

لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدي الدارين ايتهما كانت كما اذا
حلف لا يكلم زيدا او عمرا انتهي وفي تلخيص الجامع لو قال والله لا
ادخل هذه او لا ادخل هذه فدخل احداهما حنث ولو قال لا ادخل
بر لان المراد نكرة فتخص في الاثبات وتعم الافراد في النفي وبيل اثما
او كفورا واية التكفير ولو قال لا ادخل هذه ابدا او لا دخل هذه
اليوم بر بدخول الثانية في اليوم وحنث بفوته او دخول الاولي قبلها
بالشرط وتنحل بالحنث مرة لاتحاد الاسم كذا المبد وبالاثبات
ولو لم يوقت اصلا حنث بدخول الاولي قبل الثانية وبر بعكسها
حملا علي الغاية كقوله تعالي تقاتلونهم او يسلمون كذا بزيادة
او ادخل هذه والغاية دخول احدي الاخريين وتمامه فيه وحتي
للغاية اي الدلالة علي ما بعدها غاية لما قبلها سوا كان جزءا منه
كما في اكلت السمكة حتي راسها او غير جزء كما في قوله تعالي حتي مطلع الفجر
واما عند الاطلاق فالاكثر علي ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالي
اي كما ان الي للغاية وفرق بينهما في الكشف من اوجه الاول اشتراط
ان يكون شيئا ينتهي به المذكور او عنده بخلاف الي فامتنع نمت
البارحة حتي نصف الليل وصح نمتها الي نصف الليل الثاني ان
حتي لا تدخل علي مضمر فلا يقال حتاه بخلاف اليه الثالث ان حتي
لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة حتي
الكوفة ويقال اليها وتستعمل للعطف اي وقد تكون عاطفة

يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع
بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة
الكلام السابق فالاول نحو ضربت حتى زيد غضبان والثاني
نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول وفي الكل معنى الغاية
وهو المراد بقوله مع قيام معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان
يكون المعطوف عليه افضلها او دونها فلا يجوز جاني الرجال
حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى
المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الموجود نفسه
ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى
راسها بالنصب والاصل هي الجارة كذا في التلويح ثم اعلم انها
في نحو اكلنا السمكة حتى راسها جارة ان خفضت ما بعدها
وعاطفة ان نصبت اي اكلته وابتدائية ان رفعت اي ماكول
كما في البديع ولم يذكر دخول ما بعدها فيما قبلها وحاصل ما في الكر
انها ان كانت جارة ففيها اربعة اقوال ثالثها ان كان جزءا دخل
ورابعها لا دلالة الا للقرينة واتفقوا على الدخول في العطف
وفي الابتدائية تبعية وجود المضمونين لقولهم استنت الفصال
جمع فصيل هو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما
معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي
له بثر ابيض ودواءه الملح فان المعطوف ارذل فان القرعى

لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من
لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى نحو قوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا ثم
اعلم انهم جعلوا حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة
الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على
الاسم كذا في التلويح او غاية بالنصب في جملة مبتداة اي في
داخلة على جملة مبتدا بها فتكون حتى حرف ابتدا اي حرفا فابتدا
به الجمل اي تستانف سوا كان الفعل مضارعا كقراءة نافع حتى
يقول الرسول بالرفع او ماض نحو حتى عفوا كذا في المغني وذكر الرضي
انا لا نعني بذلك ان ما بعدها مبتدا مقدر اي انا ادخلها لان
ذلك لا يطرد في نحو قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالرفع
انتهى وفي المغني ولا محل للجملة الواقعة بعد حتى الابتدائية وعلامة
الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على
الانتهاء كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
واعطاء الجزية يصلح منتهى له فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى
لام كي فتفيد التسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون
مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد
الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى الاسلام حينئذ

اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية
ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي
المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة
حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب
الانتهاء اليه كذا في التلويح **فان تعذر هذا جعل مستعارا**
للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي تعذر كون الصدر سببا
للثاني ولا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار
الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء
استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب
ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا
حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن
يوخذ عنه اللغة فكفى بلفظه سماعا كذا في التلويح وفي المغني ان
حتى لا تعطف الجمل وذلك لان شرط معطوفها ان يكون جزءا مما
قبلها او كجزء منه ولا يتاتى ذلك الا في المفردات هذا هو الصحيح
وزعم ابن السيد في قول امرئ القيس
سريت بهم حتى تكل مطيهم * فيمن رفع تكل ان جملة تكل مطيهم
معطوف بحتى على سريت بهم انتهى وتعقبه الدماميني بانه يجوز في
بعض الجملة ان يكون مضمون احدهما بعضا من مضمون اخرى كما
تقول اكرمت زيدا بما اقدر عليه حتى اقمت نفسي خادما له فتحمل

على زيد بكل شيء حتى بنعمي ذاتها الى آخره فلم يتعين كونها ابتدائية
في كلام امرئ القيس كما توهمه في التحرير الا ان كونها للعطف المحض مما
اخترعه الفقهاء كما في التنقيح **وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم**
اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل
الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة **ان لم**
اتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني
التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داعي الى الاتيان فالمراد
بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر
عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح
للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد
وضرب المدة **ان لم اتك حتى اتغدى عندك** فهي للعطف المحض
لا يكون جزاء الفعل اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة
نفسه وفي التلويح واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف
ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف
على المجزوم بل حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع
الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد وبطلان
الحكم انتهى ولذا رواه الاتقاني بدون الالف ولم يذكر
المصنف ان حتى بمعنى اي حرف للاختلاف فقيل بمعنى الواو

فلا تفيد الترتيب وذهب فخر الاسلام وتبعه صدر الشريعة
الى انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية
فلو اتى وتغذى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا
فلا حتى لو لم يات اولى ولم يتغد او اتى وتغذى متراخيا حنث
والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك لو نوى
الفور والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى
وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام
وفي الوقت الذي ذكره ان وقته هكذا ذكر الاقوال الثلاثة في
التلويح من غير ترجيح واختار في التحرير القول الاخير من انها لعطف
مطلق الترتيب في الغاية وان كانت بالتعقيب انسب لشرط
الفعلان للتشريك فبرّا بالتغدي في الاتيان ولو تراخيا عنه الى
اخر وبه اندفع ما رجحه الاتقاني من انها بمعنى الواو ولنقل الحكم
عن الزيادات انها للترتيب **ومنها** اي من حروف المعاني **حروف
الجر** قال ابن الحاجب وهي ما وضع للافضاء بفعل او شبهه او معناه
الى ما يليه وذكر الرضي ان الاظهر انه قيل لها حروف الجر لانها تعمل الجر
كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها حروف النصب
فالباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به كذا في
التلويح وظاهر ما في الكتاب انها للالصاق فقط فقيل وهو معنى

لايفارقها

لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه وفي التحرير الباء مشترك للالصاق
الصادق في اصناف الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة
فانه في الظرفية مثلا كمعنى بالدار اتم منه في نحو مررت بزيد ولا
يتحقق بمجرد الا في التعدية وهي ايصال متعلقها بمدخولها انتهى
ويخالفه ما ذكره الرضي ان معنى الاستعانة للباء مجاز الالصاق
وما في المغني من ان الالصاق حقيقي كامسكت بزيد اذا قبضت
على شيء من جسمه او على ما يحبسه من يد او ثوب ومجازي نحو مررت
بزيد اي الصقت مروري بمكان يقرب من زيد انتهى فلم تكن الباء
من قبيل المشكك والظاهر ما في المغني ان لها اربعة عشر معنى الاول
الالصاق كما قدمناه الثاني التعدية نحو ذهبت بزيد الثالث
الاستعانة نحو كتبت بالقلم الرابع السببية نحو انكم ظلمتم انفسكم
باتخاذكم العجل الخامس المصاحبة نحو اهبط بسلام اي معه والسادس
الظرفية نحو ولقد نصركم الله ببدر والسابع البدل نحو فليت
لي بهم قوما والثامن المقابلة وهي الداخلة على الاعواض
كاشتريت بالف والتاسع المجاوزة كعن نحو فاسأل به خبيرا
والعاشر الاستعلاء نحو واذا مروا بهم يتغامزون والحادي عشر
التبعيض اثبته جماعة وجعلوا منه عينا يشرب بها عباد الله قيل
ومنه وامسحوا برؤسكم والظاهر ان الباء فيهما للالصاق الثاني
عشر القسم الثالث عشر الغاية نحو وقد احسن بي والرابع

عشر التاكيد وهي الزايدة الي اخره ونعجب الاثمان حتي لو قال اشتريت
منك هذا العبد بكر من حنطة جيد يكون الكر ثمنا وظاهره ان الباء
فيه للالصاق وهو قول فخر الاسلام ووجهه ان المقصود في الا
هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فتدخل الباء علي الاثمان
التي هي بمنزلة الالات وجعلها صدر الشريعة للاستعانة فتدخل
علي الوسايل لانها يستعان علي المقاصد لان المقصود الاصلي
من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في البيع والثمن وسيلة اليه
لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها الي المقاصد فيصح الاستبدال به اي بالكر قبل قبضه
كما في ساير الاثمان لا باعتبار ان الثمن لا يتعين بالتعيين وانما
هو باعتبار انه وسيلة فيشمل ما يتعين ايضا بخلاف ما اذا
اضاف العقد الي الكر كما لو قال بعتك كرا من الحنطة بهذا العبد
فانه يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر هو المبيع المسلم فيه
حتي يشترط التاجيل فيه وقبض راس المال قبل الافتراق ولا يجوز
الاستبدال في الكر قبل قبضه ولو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع علي الحق لان الشرط اخبار ملصق بالقدوم
فاذا اخبر به كاذبا لم يوجد الشرط بخلاف ما اذا قال ان
اخبرتني ان فلانا قدم فانه لا يختص بالحق فلو اخبره بقدومه
كاذبا عتق لان الشرط مطلق الاخبار وهو لا يتقيد بالصدق

ومثل

ومثل ان اخبرتني ان اعلمتني فان قال ان اعلمتني بقدوم فلان فاعلمه
كاذبا لا يحنث كما في البزازية لكن قال فيها ان كتبت الي بقدوم فلان
او ان فلانا قدم فكتب كاذبا يحنث انتهي وهو خطا والصواب ما في
الخلاصة انه كالاخبار يعني ان كان بالباء لا يحنث والا حنث وهو
الموافق للالصاق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط
تكرار الاذن وكذا لا تخرجي الا باذني لان معناه الا خروجا ملصقا
باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى عام مناسب
له في جنسه وصفته فيكون المعني لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني
والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه علي
حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم
المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجي من ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا تري ان قولنا
لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال
مع الاتفاق علي ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد
العموم في الازمان والاحوال فيظهر ان ما ذكر في الكشف من
ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس
كما ينبغي كذا في التلويح ووجهه انه انما يكون نكرة في موضع النفي
اذا كان من قبيل المحذوف كما في الاستثناء المفرغ واما ما دل
عليه الفعل فلا يوصف بالعموم والنكرة في موضع الشرط كهي

بكون الباء

في موضع النفي بخلاف قوله الا ان اذن لك فانه لا يشترط تكرار الاذن
فاذا اذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بلا اذنه لم يحنث
قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو
الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الغاية والاستثناء
ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وتمام ابحاثه وفروعه
في شرحنا على الكنز ولزوم تكرار الاذن في دخول بيته عليه الصلاة
والسلام مع تلك الصيغة لخارج وهو تعليله بالاذى وفي قوله
انت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط لان الباء للالصاق فالتقدير
انت طالق طلاقا ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها والطلاق
الملصق بما لا يطلع عليه فكان ابطالا او تعليقا بما لا نعلم مشيئته
قيد بها لانه لو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او باذنه او بقدرته
يقع في الحال ولا يكون شرطا كما في الفقه وقال الشافعي رحمه الله
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض كما نقله عنه النووي
في شرح المهذب وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك
قال في المغني الحادي عشر التبعيض اثبت ذلك الاصمعي والفارسي
والقتبي وابن مالك قيل والكوفيون وجعلوا منه وامسحوا برؤسكم
والظاهر ان الباء للالصاق وقيل هي في اية الوضوء للاستعانة

وان في الكلام حذفا وقلبا فان المسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه
والى المزيل بالباء فالاصل امسحوا رؤسكم بالماء انتهى وذكر الرضي وقيل
جاءت للتبعيض نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
قال ابن جني ان اهل اللغة لا يعرفون هذا بل يورده الفقهاء ومذهبنا
انها زائدة لان الفعل يتعدى الى مجرورها بنفسه انتهى بل هي للالصاق
لكنها ان دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل فيتناول
كله كمسحت الحائط بيدي وان دخلت في محل الاسم بقي الفعل متعديا
الى الالة فلا استيعاب الراس وانما يقتضي الصاق الالة
بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد اكثر اليد
فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق وحاصله ان التبعيض
لازم عقلا لا من الباء لكن اعتبار اكثر اليد في قدر المفروض
ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار ان الفعل
تعدى الى الالة العادية اي اليد فالمامور استيعابها ولا تستغرق
غالبا سوى ربعه فتعين في ظاهر المذهب كما بينه المحقق في التحرير
وفتح القدير وحديث انس في ابي داود وسكت عليه حجة على مالك
اذ قوله ادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ظاهر
في الاقتصار كما في التحرير وليس حجة على الشافعي كما بينه في فتح
القدير وعلى الالزام مخالف لما في التحرير والتنقيح والبديع من
انها للاستعانة حسا ومعنى قال في التحرير فهي في الايجاب والذي

حقيقة فانه يعلو المكلف ويقال ركبه دين انتهى وفي المغني انها حرفية

واسمية فالحرفية لها تسعة معان احدها الاستعلا اما على المجرور

وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو او

اجد على النار هدى وقد يكون الاستعلا معنويا نحو ولهم علي ذنب

الثاني المصاحبة كمع نحو واتى المال على حبه الثالث المجاوزة كعن

كقوله اذا رضيت علي بنو قشير الرابع التعليل كاللام نحو ولتكبروا

الله على ما هداكم الخامس الظرفية نحو ودخل المدينة على حين غفلة

السادس موافقة من نحو اذا اكتالوا على الناس السابع موافقة الباء

نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق الثامن ان تكون زايدة

التاسع ان تكون للاستدراك نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء

صنيعه على انه لا ييأس من رحمة الله والاسمية ان تكون اسما

بمعنى فوق كقوله غدت من عليه وظاهر كلامهم انها للاستعلا

حقيقة ولبقية المعاني مجازا لما عرف من ان المجاز خير من الاشتراك

وذكر الرضي ان الاستعلا في الدين مجازي لان الحقوق كانها

راكبة لمن تلزمه وكذا قوله تعالى كان على ربك حتما مقضيا

تعالى الله عن استعلا شي عليه ولكنه اذا صار الشي مشهورا

في الاستعمال في شي لم يراع اصل معناه انتهى **قوله له على الف**

درهم يكون دينا الا ان يتصل به الوديعة فقوله على الف

درهم وديعة فلا يكون للالزام لقرينة المجاز وكذا لو قال

اردت به الوديعة متصلا كما ذكر العيني في شرح الكنز وحكم الابرا

كالاقرار فلو ابراه مما له عليه دخل كل عين من قرض وثمن مبيع ولا

تدخل الامانات كلها ولو ابراه مما له عنده كان بالعكس كما في البزازية

فان دخلت في المعاوضات المحضة مالية او لا كالبيع والاجارة

والنكاح نحو بعت هذا على الف درهم واجرته على الف وتزوجتك على

الف **كانت بمعنى الباء** اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق

والمراد بالمحضة ما خلا عن معنى الاسقاط فلا تحمل على الشرط لانها

لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا **وكذا اذا استعمل في الطلاق**

عندهما فانها تكون بمعنى الباء لكون الطلاق على مال معاوضة

من جانبها ولذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج **وعند ابي حنيفة**

للشرط بان يكون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك

على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك وكونها للشرط بمنزلة

الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط

فلذا رجحه الامام عملا بالحقيقة والطلاق يقبل التعليق بالشرط

فحمله على معناه الحقيقي وفايدة الاختلاف فيما لو قالت طلقني ثلاثا

على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط

عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب الثلث

عندهما لانها بمعنى الباء عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا

واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض قال في التلويح وتحقيق

ذلك لان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى تثبت كل جزء
من هذا بمقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة
المتضايفين فلا تتحقق المعاقبة انتهى قيدنا بهذه الصورة لانها لو
قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة وجب ثلث الالف اتفاقا
لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني
وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها
للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط لكان البدل
كله عليها ولا فائدة لها الى آخر ما في التلويح وفي كافي الحاكم لو خلع امرأتيه
على الف فان الالف تنقسم عليهما على قدر ما تزوجهما عليه من المهر
انتهى فالمراد بما يخصها في كلام التلويح ما كان بقدر مهرها وبه
علم ان قوله انها في الطلاق على الاختلاف ليس على اطلاقه كما لا
يخفى وكذا لو قال انت طالق على الف توقف على قبولها لا اداؤها
وكذا لو قال انت طالق على ان تعطيني الفا فالشرط قبولها لا اعطاؤها
وكذا لو قال انت طالق على دخولك الدار توقف على قبولها لا على دخولها
كذا في الخانية وفي شرح الكنز انت طالق على ان تدخلي الدار توقف
على الدخول فكان شرطا انتهى فعلى هذا يفرق بين ما اذا دخلت
على المصدر وبين ما كان بمعناه وقد فرقوا بينهما في مسائل **ومن**
بكسر الميم موضوعة **للتبعيض** ظاهر في انه المعنى الحقيقي لها فقط
وفي المغني انها تاتي على خمسة عشر وجها احدها ابتدا الغاية

وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه نحو
من المسجد الحرام وفي الحديث مطرنا من الجمعة الى الجمعة الثاني للتبعيض
وعلامته امكان سد بعض مسدها الثالث بيان الجنس نحو من الاوثان
الرابع التعليل نحو مما خطاياهم الخامس البدل نحو ارضيتم بالحياة
الدنيا من الآخرة السادس مرادفة عن نحو فويل للقاسية قلوبهم
من ذكر الله السابع مرادفة الباء نحو ينظرون من طرف خفي الثامن
مرادفة في نحو اروني ماذا خلقوا من الارض التاسع مرادفة عند
نحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا العاشر مرادفة ربما
اذا اتصلت بما نحو وانا لمما نضرب الكبش ضربة الحادي عشر
مرادفة على نحو ونصرناه من القوم الثاني عشر الفصل نحو والله يعلم
المفسد من المصلح الثالث عشر الغاية نحو ما رايت من ذلك الموضع
الرابع عشر التنصيص على العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من
رجل الخامس عشر توكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من احد
انتهى وفي التلويح والمحققون على ان اصلها ابتدا الغاية والبواقي
راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها للتبعيض دفعا
للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة
في ابتداء الغاية انتهى وتعقبه في التحرير بقوله وكثير من ائمة
اللغة انها لابتداء الغاية ورجع معانيها اليه فالمعنى في نحو اكلت
من الرغيف ابتداء اكلي وهو مع تعسفه لا يصح لان ابتداء اكلي

واحذي لا يفهم من التركيب ولا مقصودا للافادة بل تعلقه ببعض
مدخولها وكيف وابتدا ومطلقا فذ يكذب وتخصيصه بذلك
الجزئي غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد ان متعلقها ان تعلق
بمسافة قطعها كسرت ومشيت او لا كبعت واجرت فلابتداء
الغاية اذني الغاية وهو ذلك الفعل او متعلقه المبين منتهاه ولان
افادتنا ولا كاخذت واكلت واعطيت فلايصالها الي بعض
مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين في محليهما اي مع خصوص
ذلك الفعل لم يبق الا ظهار مشترك له او المشترك اللفظي
اما جعلها حقيقة في احدهما مجازا في الآخر بعد استوايهما في المدلولية
والتبادر في محليهما فتحكم واستغني جعلها للابتداء ورد التبعيض
اليه والظاهر انه مشترك لفظي ويرد البيان الي التبعيض بانه
اعم من كونه تبعيض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل او كون
مدخولها بعضا بالنسبة الي متعلق الفعل فالاوثان بعض الرجس
انتهي فاذا قال من شيت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان
يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة كما قدمناه في بحث العام والي
لانتهاء الغاية اي المسافة قال في التلويح والمراد بالغاية في قولهم
من لابتداء الغاية والي لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم
الجزء علي الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء انتهي
وفي التحرير الي للغاية اي دالة علي ان ما بعدها منتهي حكم ما قبلها

وقولهم

وقولهم لانتهاء الغاية تساهل او بارادة المبدا اذ تطلق عليه بالاشتراك
عرفا بين ما ذكرنا ونهاية الشي من طرفيه ومنه لا تدخل الغايتان
لان الدلالة بها علي انتهاء حكمه لا انتهائه انتهي وفي المغني لها ثمانية
معان انتهاء الغاية والمعية والتبيين ومرادفة اللام وفي
والابتدا او موافقة عند والتوكيد فان كانت قايمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة الي المغيا اي متعلق الفعل او الفعل
كذا في التحرير كقوله من هذا الحايط الي هذا الحايط لا تدخل
الغايتان اي الحايطان في هذا المثال تحت حكم المغيا لانها لما كانت
قايمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا وان لم تكن فان كان اصل
الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراها فتدخل
كالمرافق لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد فاذا كانت
لاسقاط ما وراها بقيت هي داخلة تحت حكم المصدر وان لم يتناولها
اي اصل الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شك فذكرها
لمد الحكم اليها فتمتد اليه وتنتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب
الانقطاع بالليل لان الصيام في قوله تعالي ثم اتموا الصيام الي الليل
ان كان عاما فظاهر وان كان خاصا فلا قايل بالفصل بين رمضان
وغيره فلا يدخل الليل في الصوم مثال لما اذا لم يتناولها ومثال
لما فيه شك اجال الايمان كما اذا حلف لا يكلمه الي رجب فلا يدخل
بالشك ويدخل ما بعده اي في رواية الحسن اي ان مطلقه يوجب الابد

ولها

رجب تحت النهي وعن ظاهر الرواية لان التابيد
[illegible] لم يكن ... فلا يدخل الشك
بالصدد

مهي لاسقاط ما بعدها وحكم في التحرير بغلط من الرواية لاتفاق
الرواة على عدم الدخول في اجل الدين والثمن والاجارة وما فرق
وقيل بالفرق في الاولين عدم الدخول للترفه ويصدق بالاقل زمانا
فلم يتناولها في المد والاجارة تمليك منفعة ويصدق كذلك
وهو غير مراد فكان مجهولا في لمد اليها بيانا للقدر انتهى وفيه نظر
لثبوت الخلاف ايضا في اجل الدين والاجارة كاجل اليمين كما
في جامع الفصولين وفيه لو باع بخيار الى غد تدخل الغاية اذ العقد
تناولها فاسقطت ما وراها ومن اراد استكمال هذا البحث
من الفروع فعليه بجامع الفصولين والذي اختاره المحققون
ان الى انما تفيد ان ما بعدها منتهى للحكم ودخوله وعدمه بالدليل
واختاره في الكشاف والتلويح وقال في التحرير واليه اذهب
فيهما اي في حتى والى ولا ابنا في الزام الدخول في حتى وعدمه في الى
لان ايجاب الحمل عند عدم القرينة للاكثرية بهما حملا على الاغلب
لا مدلولا لهما والتفصيل بلا دليل وليس يلزم الجزئية الدخول
ولا عدمها عدمه الا ان ثبت استقرآء كذلك فيحمل كما قلنا وكذا
تفصيل فخر الاسلام انتهى وذكر الرضي ان الاكثر عدم دخول حدي
الابتدا والانتهاء في المحدود والدخول بقرينة وهو المذهب
ونحا القاضي اذا قرن الكلام بغاية او استثناء او شرط
لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد بل بجملته فالفعل مع الغاية

كلام

كلام واحد للايجاب اليها للايجاب والاسقاط عما بعدها يوجب
ان لا اعتبار لتفصيل فخر الاسلام بل الادخال بالدليل من وجوب
احتياط او قرينة وهو في الخيار كونه للتروي وقد ضرب الشرع
له ثلثة حيث ثبت كما هنا لا المهد لانها مظنة انقضائه تماما فالظاهر
ادخال ما عين غاية دونها وعلى هذا انتفى بنا ايجاب الواقع عليه
وقد ذكر لادخالها وجوه ردها في التحرير والاحسن التمسك
بالاجماع على ادخالها كما نقله شيخ الاسلام ابن حجر في فتح الباري
عن حكاية الشافعي له قال فهو محجوج بالاجماع قبله وصحح في المغني
عدم دخول ما بعدها مطلقا الا بقرينة لان الاكثر مع القرينة
عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد انتهى وفي للظرف
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا او تحقيقا
نحو زيد في الدار او تقديرا نحو نظرت في الكتاب وتفكرت في العلم واما
في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة للنظر والتفكر
والمتكلم مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكانها محيطة
بها من جوانبها كذا ذكره الرضي وفي المغني ذكر لها معاني عشرة وردها
المحقق الرضي الى الظرفية لكن اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف
الزمان يعني اختلفوا في ان الحذف والاثبات سواء او لا فقالا
هما سوآء اي الحذف والاثبات فاذا قال انت طالق غدا او في غد
ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة وفرق ابو حنيفة

بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال لا يصدق قضاء وديانة مع اثباتها
وديانة فقط مع حذفها لان متعلقها يعم مدخولها اذا كانت مقدرة
لا ملفوظة لغة للفرق بين صمت سنة وفي سنة لغة واما نيتين
اول الجزء مع عدم النية لعدم المزاحم واليوم والشهر ووقت
العصر كالغد فيهما ومن فروعها ما في البديع ان صمت الدهر او في الدهر
فالاول على الابد والثاني على ساعة ومن فروعها ايضا ما في البزازية
ويدخل في قوله لا اكلمه كل يوم الليلة حتى لو كلمه في الليل فهو
كالكلام في النهار كما في قوله ايام هذه الجمعة وفي قوله في كل يوم
لا تدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل لا يحنث لا يكلمه اليوم وغدا
وبعد غد فهذا على كلام واحد ليلا كان او نهارا ولو قال
في اليوم وفي غد وفي بعد غد لا يحنث حتى يكلم في كل يوم سماه ولو
كلمه ليلا لا يحنث في يمينه كقوله لامراته انت علي كظهر امي كل يوم
لم يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر ولو زاد في فله ان يقربها ليلا
وظهارها على الايام يبطل كل يوم بمجيء الليل ويعود بمجيء الغد ولو كفر
عن الظهار في يوم بطل ظهار ذلك اليوم وعاد من الغد انتهى
ومما خرج عن هذا الاصل ما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال
امرك بيدك رمضان او في رمضان فيهما سوا وكذا غدا او
في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله كذا في التلويح
يعني فلم يتعين الجزء الاول هنا **واذا اضيف** الطلاق **الى مكان**

بان

بان قال انت طالق في مكة **يقع في الحال** لعدم صلاحيته للاضافة
لان الطلاق لا يختص بمكان **الا ان يضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط**
فالتقدير انت طالق في دخولك مكة فيكون من حذف المضاف
وهذا احد الوجوه الثاني ان يكون من اطلاق المحل وارادة الحال
الثالث ان تكون للمقارنة فتكون كالتعليق توقفا لا ترتبا فمنه
لا تطلق اجنبية قال لها انت طالق في نكاحك وتعلق انت
طالق في مشيئة الله تعالى فلم يقع لانه غيب لاختصاصها وتجري في علم
الله فلا خطر بل تعليق بكاين وتمامه في التحرير ومن فروع الظرفية
غصبته ثوبا في منديل لزماه ولبطلانها لزم عشرة في قوله علي
عشرة في عشرة الا ان قصد به المعية او العطف فعشرون
لمناسبة الظرفية كليهما ومثله طالق واحدة في واحدة تقع واحدة وان نوى
الضرب والحساب **ومع للمقارنة** اي لزمان مقارن لما اضيفت
اليه قال في المغني مع اسم بدليل التنوين في قوله معا ودخول الجار
في حكاية سيبويه ذهبت من معه وتسكين العين لغة لا ضرورة
واسميتها حينئذ باقية وقول انها حينئذ حرف بالاجماع مردود
وتستعمل مضافة فتكون ظرفا ولها حينئذ معان ثلاثة احدها
موضع الاجتماع الثاني زمانه الثالث بمعنى عند ومفردة فتنون
وتكون حالا وقد جاءت ظرفا مخبرا عنه الى آخره ومن فروعها
اذا قال لغير المدخولة انت طالق واحدة مع واحدة او معها

واحدة وقعت ثنتان اقول ومن فروع استعمالها بمعنى عند
ما في البزازية معزيا الى المحيط ليس لي مع فلان شيء فهو على الامانات
لا على الدين انتهى ومن فروعها ما في البزازية انت طالق مع كل تطليقة
وقع الثلاث الساعة **وقبل للتقديم** اي لزمان متقدم على ما اضيف
اليه فلو قال لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس طلقت
في الحال علا يتوقف على وجود ما بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب
الشمس فانها لا تطلق الا قرب الغروب انتهى ذكره الهندي **وبعد**
للتاخير اي لزمان متاخر عما اضيف اليه **وحكمها في الطلاق**
ضد حكم قبل فاذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده لانها خبر ان
عنه **وان لم يقيد كان صفة لما قبله** فلو قال لغير المدخولة
انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لفوات المحلية للمتاخرة
وثنتان لو قال قبلها لان الموقع ماضيا يقع حالا فيقترنان
وبعد على العكس وفي المدخولة تقع ثنتان في الكل وكذا الاقرار
كذا في التحرير فيلزمه درهمان في مثل علي درهم قبل درهم او بعده
درهم او قبله درهم او بعده درهم اذا الدرهم بعد الدرهم
يجب دينا كذا في التلويح وبه اندفع ما في بعض الشروح انه يلزمه
درهمان الا في قوله درهم قبل درهم فدرهم واحد وعلله الهندي
بانه صفة للاول فكانه قال درهم قبل درهم يجب علي في المستقبل
انتهى واعلم ان المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية لا النعت

النحوي

النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة
كذا في التلويح **وعند للحضرة** قال في المغني عند اسم للحضور الحسي
والمعنوي وللقرب كذلك وكسر فائها اكثر من ضمها وفتحها ولا تقع
الا ظرفا او مجرورة بمن وقول العامة ذهبت الى عنده لحن وقولنا
عند اسم للحضور موافق لعبارة ابن مالك والصواب اسم
لمكان الحضور فانها ظرف لا مصدر وتاتي ايضا للزمان نحو الصبر
عند الصدمة الاولى وكذا كعند الان عند امكن منها وتمامه
فيه **فاذا قال عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة**
تدل على الحفظ دون اللزوم كما يقال وضعت الشيء عندك فانه
يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا
لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينار ثبت هكذا في التوضيح
والتلويح من انها لا تدل على اللزوم كالمصنف وما في التحرير
يخالفه فانه قال عند للحضرة وهو اعم من الدين والوديعة وانما
تثبت باطلاقها كعندي الف لاصلية البراءة فتوقف الدين على ذكره
معها انتهى وهو الاوجه ولو قال او كان امانة كان اولى لانه لا دليل
على تعيين الوديعة فانها امانة خاصة وليس حكم الامانات
سواء لانه لو خالف الوديعة ثم عاد الى الوفاق لا يبرأ وفي غيرها
يبرأ ومن فروعها ما في البزازية برئت اليك مما لك عندي فقال
نعم دخل فيه المضاربة والوديعة والعارية وكل شيء اصله

امانة لا الذين انتهى وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء
لما في المغني انها اسم ملازم للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع
عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس وقولهم
لا غير لحن ولا تتعرف غير بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل غير
المضافة لفظا على وجهين وهو الاصل ان تكون صفة للنكرة
نحو نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او لمعرفة قريبة منها نحو صراط الذين
الآية لان المعرف الجنسي قريب من النكرة والثاني ان تكون
استثناء فتعرب باعراب الاسم التالي الا في ذلك الكلام تقول
جاء القوم غير زيد بالنصب الى آخره كقوله له علي درهم
غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لان المعنى علي درهم مغاير
للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا
والحاصل انها ان وقعت صفة فانها لا تفيد حال ما اضيفت
اليه وان وقعت استثناء افادته ويلزمها اعراب المستثنى
وقد يكون الاستثناء من الجنس لانه لو كان من خلافه نحو له علي
غير عشرة دراهم بالنصب ففيه خلاف فعنده هما هو كذلك وعند
محمد يلزمه تمام الدينار للانقطاع بشرطه في الاتصال الصورة
والمعنى واقتصر الشيخان على المعنى لانه يجمعها الثمنية فالمعنى
ما قيمته كذا والدانق بفتح النون والكسر قيراطان والجمع دوانق
ودوانيق كذا في التقرير وفي التتارخانية لو قال علي غير الف درهم

فعليه

فعليه الثمان وان قال له علي غير الفين فعليه اربعة الاف انتهى
وبه علم ان كونها للاستثناء عند نصبها انما هو فيما اذا كان الكلام
تاما اما اذا لم يذكر المستثنى منه تعين ان تكون صفة وسوى كغير
فتستعمل صفة للنكرة كما في قوله تعالى مكانا سوى واستثناء لكن
تنصب على الظرفية بخلاف غير فانها لا تقع ظرفا وذكر الرضي ان
سوى في الاصل كان مستويا ثم صار بمعنى مكان ثم بمعنى بدل ثم
بمعنى الاستثناء ولا يخفى ان الفرق السابق لغير بين كونها صفة
او استثناء انما ظهر بالاعراب وسوى لا يظهر فيها الاعراب فكيف
يعلم انها صفة فيلزمه درهم تام او استثناء فينقص منه
ولم يتعرض له في التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير وانما ذكره
العلامة يحيى السيرامي وظاهره ولو بطريق التحرير لا النقل فقال
فعلى هذا لو قال لفلان درهم سوى دانق لم يعلم انه صفة او استثناء
لعدم ظهور الاعراب الفارق فيرجع الى المقر فيما نوى وان لم تكن
له نية يلزمه الاقل انتهى والقواعد لا تاباه لان الاصل البراءة
واقول وهكذا يقال في غير لو سكنها لعدم ظهور الفارق فينبغي
ان ينوي والا فالاقل وانا اقول انهم اعتبروا الاعراب هنا وصرحوا
في الطلاق بعدم اعتباره في قوله انت واحدة فقالوا انه كناية
في جميع الوجوه معللين بان العوام لا يميزون بين وجوه
الاعراب فلم يعتبر فيحتاجون الى الفرق ومنها اي حروف

المعاني حروف الشرط اي ادواته حروفا كانت او اسماء بجوزا وتغليبا
والاضافة لدلالتها عليه وللشرط الطلاقان الاول تعليق
مضمون جملة على اخرى تليها وحاصله ربط خاص الثاني مضمون
الجملة الاولى ومنه قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود كذا
في التحرير وان اصل فيها اي في حروف الشرط لتجردها للشرط
واما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه وفي المغني ان المكسورة
الخفيفة على اربعة اوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة
وزايدة وانما تدخل ان على امر معدوم على خطر اي خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون فخرج المستحيل المقطوع
بانتفائه والكاين المقطوع بوجوده لكن اراد تاكيدا اخراج
الكاين فقال ليس بكاين لا محالة وليس هذا الشرط مختصا
بان بل جميع الاسماء الجازمة كذلك قال في التحرير واشترط الخطر
في مدخولها ومدخول الاسماء الجازمة لمتى حتى امتنع ان ومتى
طلعت الشمس افعل الا لنكتة لغة لانه شرط الشرط وحاصله
انها انما وضعت لافادة التعليق كذلك على انه كلمة اذا فانها
على ضد ان لا يكون مدخولها الا محققا او منتظر الامحالة نحو
اذا جاء غدا اكرمتك لوضعها كذلك الا لنكتة كاذا جاء زيد
تعاط واذا نصبتك خصاصة تنزيلا محققا لعادة الوجود
وتوطينا لدفع الجزع عنده كاذا قال ان لم اطلقك فانت

طالق لم تطلق حتى يموت احدهما اي احد الزوجين الرجل او
المراة ففي موته اتفاق وفي موتها خلاف والصحيح الوقوع ولزم
الوقوع في آخر حياة احدهما لانهما ما داما حيين يمكنه ان يطلقها
فلا يقع المعلق عليه لان الشرط عدمه مطلقا لا العدم المقيد
بزمان عدمه اذ لو كان كذلك لوقع بالسكون كما في متى ثم ان لم يدخل
بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار واما اذا ماتت
فلا ميراث له مطلقا لانها بانت قبيل موتها ثم اعلم ان محل التوقف
الى موت احدهما ما اذا لم تقم قرينة الفور اما معها فلا توقف ولذا
قالوا لو قالت له طلقني طلقني فقال ان لم اطلقك كان للفور
كما في القنية وتمامه في فتح القدير ولا خصوصية للطلاق بل كل
فعل وقع بعد ان فهو كالطلاق واذا عند نحاة الكوفة تصلح
للوقت يعني وقت حصول مضمون ما اضيف فلا يجزم به الفعل
وللشرط على السوا فيجازى بها مرة كقوله واذا تصبك خصاصة
فتحمل فادخل الفاء في جوابها فكانت للشرط جازمة للفعلين
ولا يجازى بها اخرى كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها
واذا يحاس الحيس يدعى جندب نظرا الى انها للوقت واذا
جوزى بها سقط عنها الوقت كانها حرف شرط كان دفعا
للاشتراك وهو قول ابي حنيفة فظاهره انها اذا استعملت
للشرط لا تكون حرفا بل بقي باقية على اسميتها وفي كلام فخر الاسلام

الفاجاة بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر
عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا له
منزلة المقطوع لنكتة كذا في التلويح وهو مردود لان عبارة فخر
الاسلام كالمصنف من قوله كانها حرف لانها تستعمل لمجرد الشرط
الذي هو ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون الكلمة
حرفا واسما اليه اشار في التحرير قال في المغني ان اذا اذا لم تكن
للمفاجاة فالغالب ان تكون ظرفا للمستقبل مضمنة معنى
الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ولا تعمل الجزم الا
في الضرورة كقوله واذا تصبك خصاصة والجمهور على انها
لا تخرج عن الظرفية الى آخره **وعند نحاة البصرة هي للوقت**
حقيقة فتضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل
لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل
اذا يغشى اي وقت غشايه على انه بدل من الليل **وقد تستعمل**
للشرط من غير سقوط الوقت مثل اذا خرجت خرجت اي آخرج
وقت خروجك تعليقا لخروجي بخروجك بمنزلة تعليق الجزاء
بالشرط الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط فلم يجزموا جوابه المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فجزم الفعل بها لا يجوز الا
في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان واما
استعمالها في الشرط من غير جزم فشايع مستفيض **مثل متى**

فانه

فانها لا يسقط عنها ذلك اي معنى الوقت بحال بمعنى انها لا تستعمل
في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان واما استعمالها
للشرط فلا نزاع فيه ويجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج
قال في التلويح والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة
وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر
الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه انتهى
وهو اي قول البصريين **قولهما** في اذا ولم يلزم على قولهما الجمع بين
الحقيقة وهي الوقت والمجاز وهو الشرط لانها لم تستعمل الا في معنى
الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة معنى الكلام تقييد
حصول مضمون جملة هي بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط **حتى**
اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع عنده
ما لم يمت احدهما كان **وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك**
فانه يقع الطلاق حين سكت اتفاقا فالحاصل ان اذا كان عنده
كمتى عندهما والخلاف عند عدم النية اما اذا نوى الوقت يقع للحال
ولو نوى الشرط يقع في آخر العمر لان اللفظ يحتملها كذا في الهداية
وينبغي ان لا يصدق عندهما اذا نوى آخر العمر لما فيه من التخفيف
على نفسه وقيد الخلاف باذا لم اطلقك لانه لو قال انت طالق
اذا شئت لم يتقيد بالمجلس كمتى اتفاقا فاحتج الامام الى العرف
وحاصله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق

بالمشيئة الاصل استمراره فلا ينقطع بالشك وتمامه في التلويح له
وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة
ان دخلت الدار فيكون لو عاملا في المستقبل على خلاف ما وضع
له لانه وضع للشرط في الماضي فتكون بمعنى ان مجازا لاستوائهما
في معنى الشرط صونا عن اللغو عند الامكان واشار المصنف
اليه لانه لا نص فيه عن ابي حنيفة كما صرح به في التقرير وفي التحرير
ان لو للتعليق في الماضي مع انتفاء الشرط فيه فيمتنع الجواب
المساوي فدلالته عليه التزامية ولا دلالة في الاعم الثابت
معه ومنه كلو لم يخف لم يعص انتهى وبيانه انها تدل على امتناع
الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته
ولكنه ان كان مساويا للشرط في العموم كما في قولك لو كانت
الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه وان كان اعم
كما في قولك لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فلا يلزم
انتفاؤه كذا في المغني على ان المشهور ان لو لامتناع الثاني
لامتناع الاول وفي بعضها انه لامتناع الاول لامتناع الثاني
كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
انه انتفى التعدد لانتفاء الفساد والتحقيق فيه انه يستعمل في
كلا المعنيين لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعليل
وباعتبار العلم والاستدلال فقولنا لو كان المجيء علة للاكرام

بحسب

بحسب الوجود فانتفى الاكرام لانتفاء المجيء انتفاء للمعلول لانتفاء
علته وايضا لما علم انتفاء الاكرام فقد يستدل منه على انتفاء
المجيء استدلالا من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمن قال
بالاول نظر الى الاعتبار الاول ومن قال بالثاني نظر الى الاعتبار
الثاني كذا في شرح الفوائد الغياثية ثم قال في لو لم يخف الله لم
يعصه ان له منطوقا ومفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمنطوقه
ترتب عدم العصيان على عدم الخوف ومفهوم الموافقة اذا خاف
لم يعصه ايضا بالاولى ومفهوم المخالفة اذا خاف عصى لكنه غير
معتبر لان شرط اعتباره عدم مفهوم الموافقة انتهى وتمامه
في المغني ولم يذكر المصنف لولا وهي لامتناع الثاني لوجود الاول
ليس غير فلا تطلق في انت طالق لولا حسنك او ابوك وان
زال حسنها ومات ابوها كذا في التحرير **وكيف سؤال عن الحال**
وهو المعبر عنه بالاستفهام اما حقيقيا نحو كيف زيد او غيره نحو
كيف تكفرون بالله فانه اخرج مخرج التعجب وتقع خبرا قبل ما لا
يستغني نحو كيف انت وحالا قبل ما يستغني نحو كيف جاء زيد اي
على اي حالة جاء زيد وتستعمل شرطا فتقتضي فعلين متفقي اللفظ
والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس
اذهب وتمامه في المغني وليس مقصود المصنف انها من
ادوات الشرط وانما مقصوده انها من الكلمات التي يبحث

عنها ثمنا ثم اعلم انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها
والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال انت
طالق ارجيا تريدين امر باينا على قصد السؤال بان صارت
مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت وذكر بعضهم انه
سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر كيف يصنع اي الى حال صنيعه وعلى هذا
تكون كيف منصوبا بانتزاع الخافض كذا في التلويح وفي التحرير
وعلى الحالية التفريع **فان استفهام** السؤال عن الحال الى حمل عليه
والابطل لفظ كيف يعني ولم يصح ان تكون للحال في انت طالق
كيف شئت فمقتضاه ان تبطل كيف فيه كما بطلت في انت حر
كيف شئت فالعبارة الصحيحة فان لم يستقم حمل على الحال
والابطل **ولذلك** اي لبطلانه **قال ابو حنيفة في قوله انت
حر كيف شئت انه ايقاع** فلا مشيئة له لتعذرها لانه بعد
وقوعه لا كيفية له وهو مراد من قال ان العتق لا كيفية له
واما قبل وقوعه فله كيفيات من كونه معلقا ومنجزا على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من
الزمان وبه اندفع اعتراض التلويح وفتح القدير على قولهم
ان العتق لا كيفية له واما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه
ايضا من جعلها باينة او ثلاثا في العدة واشار بتخصيص الكلام

الى ان عندهما لا يعتق ما لم يشا في المجلس كما في المبسوط لكن ذكر في الكشف
انه اذا شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير ينبغي
ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك على قولهما وما رايته
في كتاب انتهى **وفي الطلاق** وهو قوله انت طالق كيف شئت
تقع الواحدة قبل المشيئة لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال
والصفات دون الاصل اشار به الى بطلان المشيئة لو كانت
غير ممسوسة لانها بانت لا الى عدة واما فيها فالحل باق بعد الطلاق
فصح التفويض **ويبقى الفضل في الوصف** اي الزايد على اصل
الطلاق من كونه باينا **والقدر** بالرفع اي الثلاث وانما
قيدنا به لانها لا تملك ان تطلق ثنتين ولو نوياها لان المفوض
لا يملكه بهذه الصيغة وان نوياها وانما ملكت الثلاث مع انه
لا يملك ايقاعها بانت طالق ولو نوى بسبب التفويض وهو زايد
اعتباري فصحت ارادته والمثنى بمعزل كما علم **مفوضا اليها**
اي في المجلس لا مطلقا **بشرطية الزوج** فان خالفا ايقاعها
ما نواه لغى ايقاعها وما نواه وبقي اصل الطلاق فلا بد من اعتبار
رعاية التفويض اليها استقلالها عند عدم نيته لا مطلقا
فان المفوض اليها الوصف وهو متنوع بين البينونة والعدد
فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وبه اندفع ما رجحه في النهاية
من رواية الطحاوي بانه لا يحتاج الى النية كما في التقرير قيدنا

الصورة بانت طالق لانه لو قال طلقي نفسك كيف شيت فانه يتعلق
الاصل والوصف اتفاقا لان تفويض الاصل اليها ليس من كلمة
كيف وانما هو من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف كذا
في التلويح **وقال ما لم يقبل الاشارة** اي ما لم يكن من قبيل المحسوسات
كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها
فحاله ووصفه بمنزلة اصله اي حاله واصله سواء فالحال والوصف
مترادفان لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره
واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت
الملك في البيع والحل بالنكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل
فاستويا **فيتعلق الاصل بتعليقه** اي الوصف فلا يقع شي ما لم
تشا فاذا شات في المجلس فالتفريع كما قال ابو حنيفة كذا في التقرير
ثم اعلم ان في عبارته تسامحا لان الوصف مفوض اليها اتفاقا
وانما الخلاف في تفويض الاصل واذا كان الوصف مثل الاصل
والاصل غير مفوض عند الامام كان الوصف كذلك فالاولى ان
يحمل على القلب لقوله فيتعلق الاصل بتعليقه كذا في التقرير
فالاصل فاصله بمنزلة وصفه وقد يقال انهما جعلا التفويض
الاصل اصلا بسبب تفويض على طريقة قوله تعالى انما البيع
مثل الربا واجاب في التقرير عن قاعدتهما بعدم صحتها
لان صحتها تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم

باطل

باطل وبيان الملازمة ان الفاسد مشروع باصله دون وصفه
والبيع مما لا يقبل الاشارة انتهى فقد خالفا اصلهما في البيع الفاسد
وخالفه ابو يوسف في الصلاة فقال اذا بطل وصفها لا يبطل
اصلها ووافق الامام وجرى محمد على اصله فيها فابطل الاصل
وخالفا اصلهما في الصوم فانهما وافقا الامام في انه اذا ابطل
وصفه لا يبطل اصله وبه علم ايضا ان اصلهما هنا ليس بصحيح
وكم اسم للعدد الواقع فهي بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا
دلالة له على وقوع شي من المعدودات كذا في التقرير وذكر في المغني
انها خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى اي عدد ويشتركان في خمسة
الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء ولزوم التصدير
ويفترقان في خمسة الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق والتكذيب
والمتكلم بها لا يستدعي من مخاطبه جوابا والمبدل منها لا يقترن بالهمزة
وتمييزها لا يختص بالمفرد وتمييزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية
وتمامه فيه فعلم بهذا كم في قوله انت طالق كم شيت استفهامية
بمعنى اي عدد شيت فقولهم للعدد الواقع تسامح وقول بعض الشارحين
للمنار ان كلا منهما بمعنى الكثير ليس بصحيح **فاذا قال انت طالق
كم شيت لم تطلق حتى تشا** لانه بمعنى الشرط ولا بد من المجلس لانه
تمليك فيقتصر عليه وان ردته بطل لانه خطاب واحد فيقتضي
جوابا في الحال ولها ان تطلق نفسها ما شاءت لانه فوض اليها

اي عدد شاءت كذا في الهداية وظاهره انه لا يتوقف علي نية الزوج
خلافا في كيف لان للمفوض اليها وهو مشترك كما قدمناه ولكن ذكر في
الكشف انه راي بخط شيخه معلما بعلامة البزدوي ان مطابقة
ارادة الزوج شرط لانه لما كان للعدد المبهم احتيج الي النية واوضحه
في التقرير والظاهر خلافه لانه لا اشتراك لان المفوض اليها
القدر فقط ولا افراد فلا ابهام **وحيث واين اسمان للمكان**
المبهم اما حيث فبني علي الضم تشبيها لها بالغايات لان الاضافة
الي الجملة كلا اضافة والكسر علي اصل التقاء الساكنين والفتح
للتخفيف ومن العرب من يعربها وهي للمكان اتفاقا قال
الاخفش وقد تكون للزمان والغالب كونها في محل نصب علي
الظرفية او خفض بمن وتلزم حيث الاضافة الي الجملة اسمية
او فعلية واضافتها الي الفعلية اكثر وندر اضافتها الي المفرد
وتمامه في المغني واما اين فكذلك للمكان **فاذا قال انت طالق**
حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشا لان الطلاق لا
تعلق له بالمكان فيلغو ويبقي ذكر مطلق المشيئة فلذا قال
وتتوقف مشيتها علي المجلس فاذا قامت خرج من يدها واورد
عليه انه اذا الغي ذكر بقي انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال
كما في قوله انت طالق دخلت الدار واجيب بانه لما تعذر العمل
بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتها في الابهام فصار

بمنزلة

بمنزلة ان لانها الاصل ولم يجعل بمنزلة اذا ومتي ولذا قال **بخلاف**
اذا ومتي لانه لا يبطل بالقيام عن المجلس فيهما واورد ان الشرط انما
فيه جهة الحقيقة اولي لجعل حيث مجازا عن اذا اولي لاشتراكهما
في معني الظرفية واجيب بانه ليس فيهما ظرفية المكان ورد بان مطلق
الظرفية اقرب الي الحقيقة من عدمها واجيب بان مطلق الظرفية
لا وجود له في الخارج كذا في التقرير ورده الشيرامي بانه لا يلزم
من عدم تحقق المطلق في الخارج الا في عدم ارادته الا في ضمنه
انتهي واجاب في فتح القدير عن اصل الايراد بان معني الظرفية
مطلقا ليس معنا ثما اصلا بل اسم الظرف اصطلاح بني علي
تشبيه الزمان والمكان بالاوعية للامتعة وهي الظرف لغة
ابجع المذكور بعلامة الذكور عند نا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط اي تناوله علي وجه الحقيقة لانه صلح للمذكر والمؤنث
كما للمذكر فقط والاصل الحقيقة وقال الاكثر انه مجاز لانه خير
من الاشتراك ورد بانه خير من المشترك اللفظي وليس واتماهو
مشترك معنوي اي الاحاد الدائر في عقلاء المذكرين منفردين او مع
الاناث فان استدل بعدم دخولهن في الجمعة والجهاد ونحوهما
فقد يقال انه لدليل خارجي واستدل الاكثر بقوله تعالي ان
المسلمين والمسلمات وفايدة الابتداء اولي من النصوصية
بعد التناول لظاهر او سبب وهو قول ام سلمة يا رسول الله ان

النسآء قلن ما نري الله ذكرا الا الرجال فانزلت في مسند احمد من
طريق ام سلمة ومن طريق ام عمارة وحسنه الترمذي فقد اقر
النبي صلي الله عليه وسلم فهمهن وهن من ابصاص اهل اللسان واجيب
بان معني قولهن ما نري الله ذكرهن اي باستقلال ولا يخفي عدم
تحقق الخلاف في نحو زيد ون الا بعض امراة مسماة بزيد وتمامه
في التحرير في بحث العموم ولا يتناول الاناث المفردات اي لا يكون
لهن خاصة وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث
خاصة حتي قال محمد في السير الكبير اذا قال المستامن امنوني
بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال
امنوني علي بناتي لا يتناوله الذكور من اولاده ولو قال علي
بني وليس له سوي البنات لا يثبت الامان لهن ظاهره ان
المشايخ اخذوا من هذه الفروع القاعدة الاصلية قال في التحرير
والاظهر خصوصه بالذكور لتبادر خصوصهم عند الاطلاق واما
دخول البنات فللاحتياط في الامان حيث كان مما نحقق ارادته
انتهي ويدل علي خصوصه بالذكور وجود الاختلاف في الوقف قال
في فتح القدير وتدخل البنات في قوله بني واختار هلال وعن
ابي حنيفة اختصاص الذكورية قال بعض المشايخ في المسئلة
روايتان انتهي والوجه الدخول لما عرف في اصول الفقه وعليه
بنوا قول المستامن امنوني علي بني تدخل البنات قال في الخلاصة

وبهذا

وبهذا انما يستقيم في باب يحصون اما فيما لا يحصون فيصح ان
يقال ان المراة من بني فلان انتهي يعني فتدخل المراة بلا تردد ولو
لم يكن له الا البنات صرفت الغلة للفقرآء وعلي بناتي لا يدخل
الذكور انتهي ما في الفتح واقول الاظهر عدم دخول البنات في الوقف
وانما دخلن في الامان للاحتياط علي ما رجحه في التحرير واما ما
رجحه في الفتح فبناه علي ما ضعفه في الاصول واما الصريح في
اللغة فهو الظهور من صرح كخلص وزنا ومعني فعيل بمعني فاعل
ومن صرحه اذا اظهره ومنه سمي القصر صرحا للظهور والارتفاع
علي سائر الابنية وفي الارتفاع فما اي لفظ ظهر المراد به ظهورا
بينا مخرج الظاهر لانه ليس ببين واما النص والمفسر والمحكم فخارجة
بمورد القسمة فان ظهورها ليس بكثرة الاستعمال انما هو بحسب
اللغة هذا ما اختاره في التقرير واختار المحقق في التحرير ان الصريح
ما تبادر المراد به للغلبة ويدخل فيه الصريح المشترك المشتهر
في احد المعاني بحيث تبادر والمجاز كذلك مع المجاز اتفاقا ومع
استعمال الحقيقة عندهما واما الظاهر واخواته فان اشتهرت
دخلت في الصريح فاخراج شي منها مطلقا لا يتجه لكن ما لا يشتهر
منها لا يكون كناية والحال تبادر المعين وان كان لا للغلبة
بل للعلم بالوضع وقرينة النص واخويه فيلزم تثليث القسمة
الي ما ليس صريحا ولا كناية لكن حكمه ان اتحد بالصريح او بالكناية

فلا فائدة فليترك ما تعارفه كثير من المشايخ ومالوا اليه من قيد
الاستعمال في الصريح ويقتصر في تعريفه على ما يتبادر خصوص مراده
لغلبة او غيرها لكن اخرجوا الظاهر على قيد الاستعمال من الصريح
ولا يتم بزيادة عدم احتمال غيره وقد يمنع بان طالق صريح في رفع
النكاح ولم ينقطع احتمال ارادة غيره حتى يثبت من وثاق فهي زوجته
ديانة انتهى وقد يقال انهم اصطلحوا على اشتراط الاستعمال في
هذا القسم ولا مشاحة في الاصطلاح فخرجت الاقسام الاربعة
اصطلاحا **حقيقة كان الصريح او مجازا** كما قدمناه من المجاز
المشتهر عند بعض الحقيقة اتفاقا كقوله لا اكل من هذه النخلة
وتمثيل بعضهم هنا بقوله لا اكل من هذه الحنطة انما يصح على قولهما
كما قيده به في التحرير **كقوله انت حر وانت طالق** وبعت ونكحت
وظاهر كلام فخر الاسلام وتبعه في التقرير ان معناها اتفق
عليه اللغة والاصطلاح بخلاف نحو الصلاة والحج والزكاة
فانها لم تبق على معانيها اللغوية وبه اندفع ما ذكره بعضهم من
ان المثال المذكور صالح للحقيقة وللمجاز **وحكمه** اي الصريح
تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى
عن العزيمة يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده
او لم يرده حتى لو طلق او اعتق مخطيا وقع ثم المراد ثبوت حكمه
بلا نية قضاء فقط والا اشكل بعت واشتريت اذ لا يثبت حكمهما

في الواقع

في الواقع مع الهزل وفي نحو الطلاق والنكاح لخصوصية دليل
كذا في التحرير وقولهم لو طلق او اعتق مخطيا وقع اي قضاء واما
في الديانة فلا بخلاف الهازل فانه يقع عليه قضاء وديانة ثم
لا بد من القصد بالخطاب بلفظه عالما بمعناه او النسبة الى
الى الغاية وتمام تفريعه في فتح القدير وبه ظهر ما في القنية
امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرا علي فقرا لا تطلق
انتهى لانه لم يقصد بالخطاب فهو كقولهم لو كرر انت طالق
من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها فلا اشكال خلافا لمن
توهمه **واما الكناية** فماخوذة من قولهم كنيت ان كان لام
الكلمة ياء وهو المشهور فهي في الكناية اصلية كما في النهاية
والسقاية او من كنوت ان كان واوا وهي لغة غير مشهورة
فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كذا في التقرير واما في الاصطلاح
فما استتر المراد به الا بقرينة حقيقة كان او مجازا اي بالاستعمال
بان استعمله المتكلم قاصدا للاستتار بكونه مقصودا عنده
لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف
التام يحصل في الصريح باستعماله وان كان معناه خفيا في اللغة
وعلى هذا فالضمير في به في التعريفين راجع الى الاستعمال لا كما
ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترطه هنا فيدخل
فيه المشترك والمشكل ونحوهما كذا في التقرير واختار في التحرير

انهما لا يتبادر المراد منه اقسام الخفا، والمجاز غير المشتهر
وهو مبني على عدم اشتراط الاستعمال واورد على اشتراطه
لزوم كون الضماير ليس منها لانها كنايات بالوضع لا بالاستعمال
مع انها منها ولذا قال **مثل الفاظ الضمير** واجاب في التقرير
بانها انما وضعت ليستعملها المخاطب بطريق الكناية فان
المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو
كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فان
قيل الكناية عند علماء الاصول غير الكناية عند علماء البيان
اوغيرها اجيب بان الظاهر ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا
فان ما هو كناية عند علماء البيان كناية عندهم فان صاحب
المفتاح قال الكناية ان تترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل
الذهن من المذكور الى المتروك وحذف المرجع نادر لا حكم
له فليس كل كناية عند اهل الاصول كناية عند اهل البيان
كما في التقرير **وحكمها ان لا يجب العمل الا بالنية** او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد
فيه **وكنايات الطلاق** كباين وحرام **سميت بها مجازا** لا لانه
لا استتار في معانيها بل ظاهرة على كل احد لكنها شابهت الكناية
من جهة الابهام فيما تعمل فيه مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل
البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح

النكاح وغيرها فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاج الى
النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح
ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولذا
قال **حتى كانت بواين** وذكر التيسير انها من باب تسمية الملزوم
باسم اللازم لا من باب تسمية الحال باسم المحل اذ الوصلة محل
البينونة فلا تكون محلا لها حقيقة انتهى وتعقب قولهم انها
كنايات مجازا في التلويح بانها ما استتر المراد منه وان كان معناه
اللغوي معلوما والمراد بقوله انت طالق ملابس بينونة خاصة
لا مطلقها وهي غير معلومة وان كان المطلق معلوما فيكون
كناية حقيقة وفي التحرير فما قيل لفظ كناية الطلاق مجاز لانها
عوامل بحقايقها غلط اذ لا تنافي الحقيقة الكناية وما قيل
الكناية الحقيقة مستترة المراد وهذه معلومته والتردد
فيما يراد بها ابين من الخير او النكاح منتف فان الكناية
بالتردد في المراد لا الوضعي كالمشترك والخاص في فرد معين وانما
المراد مجازية اضافتها الى الطلاق فان المشهور انها كناية
عنه وليس كذلك والاوقع رجعيا انتهى والحاصل ان قولهم
انها كنايات الطلاق مجاز اصح والغلط في تعليل صاحب

الهداية بقوله لانها عوامل بحقايقها وفي تعليل الاصوليين بانها
معلومة المراد والحق ان المجاز انما هو في الاضافة الى الطلاق الا
في قوله اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة استثناء
من قوله وكنايات الطلاق فيكون الطلاق الكناية على هذه
الثلاثة حقيقة ولذا وقع بها الرجعي وفيه نظر لان الابهام فيها
انما هو في المتعلق كساير الفاظ الكناية فالحق انه استثناء من
قوله حتى كانت بواين فان ما عداها يدل على البينونة والطلاق
يقع بموجبها فيكون باينا وفي الثلاثة لا يقع الطلاق بموجبها
بل بالتطليق المقدر او المستعار له والواقع به رجعي اي اعتدي
لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق والعدة وفي غيرها
يثبت الطلاق بالنية ولا تجب العدة وكذا في استبري واما
في انت واحدة فالمعنى انت تطليقة واحدة على انه وصف
للمصدر حيث نوى الطلاق ولا معتبر باعراب الواحدة هو الصحيح
لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كما في الهداية وقد
الحق في فتح القدير بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعيا
بجامع ان المقدر الطلاق والاصل في الكلام الصريح لان
الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المعنى وفي
الكناية قصور وظهر هذا التفاوت بين الصريح والكناية فيما
يدرا بالشبهات كالحدود فلا يجب حد القذف الا اذا صرح

بنسبته

بنسبته الى الزنا بخلاف جامعتها او واقعتها او وطيتها ولا تجب بالتعر يض
وهو ان يذكر شيا ليدل به على شي لم يذكره وحقيقته امالة الكلام
الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان
تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد كما في التلويح وذكر فخر
الاسلام لو قذف رجلا بالزنا فقال له اخر صدقت لم يحد المصدق
ولو قال له هو كما قلت حد وفرق بينهما شمس الايمة بان كاف
التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم
بالذمي عملا بقول علي رضي الله عنه دماوهم كدمايا فيكون نسبته
الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول وصدقت يحتمل امورا كثيرة التصديق
فيما مضى فكيف تكلمت بهذا او صدقت في الخبار وعدك في نسبته
الى الزنا والسخرية والاستهزاء وفرق بينهما في الاسرار بان قوله
صدقت لم يتصل بالمقذوف لا خطابا للرامي لا له واذا لم يتصل
به لم يكن قذفا بل انما يتصل به اقتضاء صدق الاول الحديث فقط
بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو كما قلت
فانه اتصل به فانه اخبار عنه على سبيل الغايبة كانت في المخاطبة
كذا في النهر براورد عليه السيرامي ان التشبيه هو القول الدال
على اشتراك امرين في شي فلا يفيد العموم واجاب بانه اذا ورد بين
شيئين ولم يكن ثمة امر خاص يتعين لوجه الشبه والمحل
قابل للاشتراك في امور متعددة حمل على الاشتراك فيها الا في واحد

منها لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح كالمعرف بلام الجنس في العام الخطابي
يحمل على الاستغراق بخلاف قول عايشة سارق اموتانا كسارق احيائنا
فلا يحتمل العموم لانتفاء المشاركة في امور كثيرة فيحمل على المتيقن
وهو الاثم في الآخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم
العموم شبهة واما الاستدلال وهو طلب الدلالة كالاستفهام
طلب الفهم وما قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان
مع النار وعلى عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ ذكره المصنف
في آخر شرحه والدلالة كون الشي متى فهم فهم غيره فان كان التلازم
بعلة الوضع فوضعية او العقل فعقلية ومنها الطبيعية وتمامه
في التحرير واللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء وباعتبار
ينقسم اللفظ الى آخره اي العبارة الى آخره بعبارة النص اي اللفظ
لا النص قسيم الظاهر فالمراد بعبارة النص عينه فالاضافة
من قبيل جميع القوم وكل الدراهم كذا في التقرير فهو العمل اي
عمل المجتهد لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له اي
المعنى الموضوع له النظم سواء كان ذلك المعنى مقصودا اصليا
وهو المعتبر عندنا في النص او غير اصلي وهو المعتبر في الظاهر
فنفهم اباحة النكاح والقصر على العدد من آية فانكحوا من العبارة
وان كانت ظاهرا في الاول وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة
من آية واحل الله البيع فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به للافادة

معناه

معناه سواء كان سوقا اصليا او لا كما في التحرير وحاصله ان العبارة
دلالة اللفظ على المعنى واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل
بما ثبت بلفظه لغة اي بتركيبه لكنه غير مقصود بالقصد الاول
ولا سيق له النص وهو الذي يسمى في علم آخر بدلالة التضمن كان السامع
لاقباله على ما سيق له الكلام غفل عما في ضمنه فهو يشير اليه وليس
بظاهر من كل وجه لعدم السوق له ولذا لم يقف عليه احد بدون
التامل فان كان لغموض يزول بادنى تامل يقال لها اشارة ظاهرة
وان كان محتاجا الى زيادة تامل يقال لها اشارة غامضة فقوله
وليس بظاهر بيان تسميته بهذا الاسم كالرجل اذا نظر الى شي ادرك
مع ذلك غيره بلحظاته كانه يشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه
واللحظ النظر بموخر العين وفي التحرير دلالته على ما لم يقصد
به اصلا اشارة وقد يتامل وتظهر انها الالتزامية للعبارة
وفي التقرير ثم النسبة بين العبارة واخواتها اما بين العبارة
والاشارة فعموم وخصوص مطلق لان كل اشارة لا بد لها من
نظم ولا ينعكس كليا واما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين
العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم المفهوم والثابت
اقتضاء لا يحصلان الا بالمنطوق انتهى وهذا كقوله وعلى المولود
اي الاب رزقهن اي اطعام الوالدات وكسوتهن على الارضاع
اذا كن مطلقات كذا في تفسير الجلالين سيق الكلام لاثبات

النفقة اي لايجابها على الاب وفيه اشارة الى ان النسب الى الآبا
لان الكلام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك
بالاجماع فدل على اختصاصه به بالنسبة ويدل عليه انت ومالك
لابيك قال المصنف وفيه اشارة الى انه لا يقتل قصاصا بقتله
ولا يحد بوطي جاريته وان علم حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقته ولا
يشاركه فيها احد وان الولد لا يشاركه احد في نفقة ابيه الفقير
وفي قوله رزقهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير
بالكيل والوزن فيكون دليلا لابي حنيفة في جواز استيجار
الظير بطعامها وكسوتها انتهى زاد في التقرير ولاحد عليه لو
وطي جاريته وثبوت نسب ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم
الضمان في انفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الاب
عليه انتهى وقد مثلوا للاشارة ايضا بزوال ملك المهاجر
عن المخلف عن لفظ الفقرا الآية والوجه انه اقتضاء لا اشارة
لان صحة اطلاق الفقر بعد ثبوت ملك الاموال منه متوقف
على الزوال كذا في التحرير ومنها دلالة لفظ الثمن في الحديث
على انعقاد بيع الكلب ومنها دلالة آية احل لكم ليلة الصيام
على الاصباح جنبا وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب
الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهر نظمه
وقيل ويجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون

الاشارة

وفيه نظر صح

الاشارة لان كلا منهما دلالة لفظية وهي تفيد القطع عندنا اذا لم
يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين
ومتعاكسين كذا في التقرير الا ان الاول اي القسم الذي هو
العبارة احق عند التعارض من الاشارة لعدم كونها مقصودة
كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث
سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض
خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة بناء على ان الشطر النصف لا البعض ولا للاشارة عموم
كالعبارة لان كلا منهما ثابت بالصيغة فيقبل التخصيص كما
خصت اشارة الآية السابقة اباحة وطي جارية ابنه واما
الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا اي دون
معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط والمراد من معنى النص
هنا ما ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه مفهوم لغة
لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النص فانه من قبيل العبارة فكان
هنا مفهومان مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من
الضرب من استعمال آلة التاديب في محل قابل ومفهوم يؤدي
اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وهو ايضا
لغوي فان كل من كان من اهل اللسان يفهمه منه كذا في التقرير
وعرفها في التحرير بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت

لفهم مناطه بمجرد فهم اللغة كان اولى ولاكد لالة لاتقل لها اتفاق
على تحريم الضرب واما على مجرد لازم المعنى لدلالة الضرب على الايلام
فغير مشهور فالوجه انه من الاشارة انتهى وبه اندفع ما في التقرير كالنهي
عن التافيف بكلمة اف بفتح الفاء وكسرها منونا وغير منون مصدر
بمعنى تبا وقبحا كذا في تفسير الجلالين يوقف به على حرمة الضرب
بدون الاجتهاد فان له معنى معلوما بظاهره وهو اظهار التضجر
بالتلفظ به ومعنى مفهوما بمعناه وهو الاذى وهو مفهوم منه
لغة لا قياسا لان المفهوم من القياس نظري وما نحن فيه ضروري وبمنزلته
لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ فلهذا
تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان يقف
من لفظ اف على حرمة الايذاء بدون الاجتهاد حتى ان السامع
اذا كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة لا يقال العبرة
منصوص عليه في محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله وان كان على
جهة الاكرام لان ذلك في المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا
اما ما عرف من النص لغة فلابد من اعتباره كطهارة سور الهرة
لما تعلقت بالطوف بالنص كان سور الهرة الوحشية نجسا مع قيام
النص لعدم الطوف واذا عرف ان النهي عن التافيف باعتبار الاذى
يوقف به على سائر الاذى من الضرب والشتم وغيرها بدون الاجتهاد
كذا في التقرير والثابت له اي لهذا القسم كالثابت بالاشارة

في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم
لغة ولذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس الا
عند التعارض فان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة
لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم
سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة
النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا
فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي
الكفارة فرجحت على دلالة النص واما وجوب القصاص فمن عبارة
دليل اخر كذا في التلويح ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالات النصوص دون القياس لان المعنى في القياس مدرك
راياً لا لغة بخلاف الدلالة والحدود تندرأ بالشبهات وفي
القياس شبهة دون الدلالة وقد استفيد من التعليل من
ان الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة واستفيد من
كلامهم ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي لانها ثابتة
قبل شرع القياس ولان النافين له اعترفوا بها وقيل هو قياس
لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص
عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى
الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي كذا في التلويح ثم اعلم
انه ربما توهم من كلامهم ان الحدود لا تثبت بدليل فيه شبهة

وليس كذلك لانها تثبت بخبر الواحد اجماعا والفرق بينه وبين القياس
ان الشبهة في القياس لاختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم والشبهة
في خبر الواحد انما هو في طريق الثبوت كذا في التلويح والحق ان مفهوم
الموافقة المسمى عندنا بدلالة النص ليس من قسم القياس اصلا
لما في التحرير من بحث القياس لو اعتبر قسما بطل اشتراطهم عدم كون
دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع انتهى ثم اعلم انهم جعلوا الكفارات
مما كالحدود لا تثبت بالشبهات وصرحوا ان كل كفارة فيها معنى
العبادة ومعنى العقوبة والاول اغلب الا كفارة الفطر في رمضان
فان الثاني اغلب فينبغي ان يكون مرادهم بما كفارة الافطار
فقط لانها لا تثبت مع الشبهة واما غيرها فتثبت مع الشبهة
بدليل وجوبها على المخطي في القتل **والثابت به** اي بهذا
القسم المسمى بالدلالة **لا يحتمل التخصيص لا عموم له** لانه من عوارض
الالفاظ والدلالة ليست بلفظ واشار الى ان الاشارة تقبله
وهو الاصح كما في التلويح لما سبق انها متعلقة باللفظ وما ذكره
المصنف من ان الدلالة لا عموم لها قول فخر الاسلام وتبعه
في التقرير ولم يذكرا خلافا فظهر به ان ما في التحرير سهو وعبارته
الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة دلالة النص وكذا اشارة
النص عند الحنفية لانها دلالة اللفظ واختلف في عموم مفهوم
المخالفة عند القائلين به **واما الثابت باقتضاء النص فما**

لم

**لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة
ما يتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي**
هذه عبارة فخر الاسلام وقد شرحها في التقرير بقوله الاقتضاء
الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه وما ذكره الشيخ
هاهنا يمكن ان يكون تفريعا للمقتضي بالكسر وهو الظاهر
ويمكن ان يكون تفريعا للحكم الثابت به وذلك لان الثابت
المذكور في الكتاب ان كان عبارة عن المقتضي لانه هو الثابت
باقتضاء النص فمعنى قوله واما الثابت واما المقتضي والضمير
البارز في عليه راجع الى النص وليقرا بشرط تقدم بالاضافة
والتنوين في تقدم يكون عوضا عن المضاف اليه وهو
الضمير العايد الى اي بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى
الى الثابت والمقتضي بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام بدل الاضافة
والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم
او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه وفي فصار لبيان كونه نتيجة للجملة
الاولى وتقدير الكلام واما المقتضي فالشي الذي لم يوجب النص
حكما الا بشرط تقدم ذلك الشي عليه وانما سمي هذا النوع مقتضى
لانه امر اقتضاه النص وان كان عبارة عن حكم المقتضي فالاقتضاء
بمعنى المقتضي ويقرا بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة وذلك
اشارة الى الشرط وهذا اي الثابت المقتضي بمعنى المفعول

والفاء في فان اشارة الي تعليل التقدم لاغير وفي فصار للاشارة
الي كون اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت
بمقتضي النص فما لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم علي النص وانما
تقدم لانه امر اقتضاه النص ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافا
الي النص بواسطة لا يكون ثابتا بالراي فكان كالثابت بالنص
وهذا التقدير يحتاج الي حذف الجار والمجرور وهو في اثباته
انتهي وحاصل دلالة الاقتضاء دلالة علي مسكوت يتوقف صدق
المنطوق عليه كرفع عن امتي او صحته شرعا كاعتق عبدك عني
كما في التحرير **وعلامته** ان المقتضي بالفتح **ان يصح به المذكور**
وهو المقتضي بالكسر بان يصير مفيدا او موجبا للحكم **ولا يلغي المذكور**
عند ظهوره اي المقتضي بالفتح اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
عند ظهوره **بخلاف المحذوف** فانه اذا قدر مذكورا انقطع
عنه ما اضيف الي المذكور وانتقل الي المقدر كما في قوله تعالي
واسئل القرية فانه اذا صرح بالمحذوف وهو الاهل كان السوال
واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الي الجر اعلم ان
العامة جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما اضمر ضرورة
الصدق كرفع عن امتي وما اضمر لصحته عقلا كاسئل القرية
وشرعا كاعتق عبدك وسموا الكل مقتضي بالفتح فهو ما استدعاه
الصدق او الصحة وقالوا بجواز عمومه ما خلا الدبوسي وخالفهم

فخر الاسلام وصدر الاسلام وشمس الائمة وصاحب الميزان فقالوا
المقتضي ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا
او مضمرا وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضي الا صدر الاسلام
فانه لم يجوز عموم المحذوف ايضا وسبب مخالفتهم انهم راوا
في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقي نفسك فان طلاقا
غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل
العموم وسموه محذوفا وبين ما لا يقبل وسموه مقتضي ووضعوا
لكل علامة لكن اورد عليهم انها ليست مطردة ومنعكسة فان
بعض ما هو مقتضي قد وجد فيه التغيير كالمثال المشهور فان
البيع لو قدر مذكورا تغير الكلام فان العبد حينئذ لم يبق ملكا
للمامور بل يصير ملكا للآمر كانه قال اعتق عبدي عني وبعض
ما هو محذوف لا يوجد فيه التغيير كما في قوله تعالي فقلنا اضرب
بعصاك البحر فانفجرت واجاب عنه في التقرير بانه لا تغيير
في المثال المشهور فان الموجود منه محض ايجاب وبه لا يخرج
العبد عن ملكه ولا يدخل في ملك الامر وكذلك في صورة المحذوف
في الاية عدم التغيير ممنوع فان قوله فانفجرت في الظاهر
مسبب عن الامر وعند التصريح بالمقدر ينقلب مسببا اما عن
شرط ان قدر فان ضربت فقد انفجرت او عن فعل مسبب عن
الامر ان قدر فضرب فانفجر ولا شك في كون ذلك تغييرا وعلي

بمنا فراد فخر الاسلام ومن تبعه بالصحة الصحة الشرعية فقط
انتهى واورد السيد اي ان المقتضي ما يتوقف عليه الصحة الشرعية
وصحة الاعتاق عنه تتوقف على الملك الحاصل بالايجاب
والقبول فالايجاب وحده لا يكون مقتضيا واجاب بان الموقوف
على المجموع موقوف على جزئه ايضا وليس المقتضي جميع ما يتوقف
عليه الصحة الشرعية بل ما يتوقف عليه مطلقا انتهى ومثاله
الامر بالتحرير للتكفير في قوله تعالى فتحرير رقبة مقتضٍ بالكسر
للملك المصحح له اذ تحرير الحر غير مقصود وكذا تحرير ملك الغير
عن نفسه فصار التقدير رقبة مملوكة فلم يذكر اي لم يذكر
الله تعالى الملك والتصريح به لا يوجب تغييرا فكان مقتضى
بمنا ما ذكر فخر الاسلام اولا وتبعه في التقرير وليس هو المثال
المشهور وهو اعتق عبدك عني بالف فانه لا يلزم فيه ان يكون
للتكفير فالمقتضي بالكسر هو الامر باعتاق والمقتضى بالفتح هو
البيع والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع لكن اختلف
في المقتضى المقدر ما هو فقدره صدر الشريعة بقوله كانه
قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق وصرح بان
البيع المقدر سقط منه القبول لانه يقبله كما في التعاطي
وحاصله ان البيع الثابت اقتضاء انعقد بالايجاب فقط
وقدره الامام البرغري مشتملا على الايجاب والقبول

فقال

فقال كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور قال حين
قال اعتقته وكانه قال بعتك منك فاعتقته عنك ورجحه
في التلويح من انه احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه
على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه صدر
الشريعة اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال
من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه
قال اعتقه عني مبيعا مني بالف انتهى واختار في التحرير طريقة
البرغري ورد على صدر الشريعة بان بعتنيه توكيل للبايع فقط
لا يجزي انتهى وقد يقال انه تسومح فيما ثبت اقتضاء حتى قال في البدائع
المقتضى بالفتح يثبت بشروط ما يتوقف عليه لا بشروط نفسه لانه
تابع حتى اسقط ابو يوسف القبض في الهبة اقتضاء في قوله اعتقه
عني بغير شيء قياسا على اسقاطه في البيع الفاسد اقتضاء واعتقه
عني بالف ورطل من خمر اي اخر ولذا قالوا تشترط اهلية الآمر
للاعتاق ولا تكفي اهليته للبيع حتى لو كان الآمر صبيا ماذونا
وقالوا لا يثبت في هذا البيع خيار الرؤية والعيب وصح الامر
باعتاق الابق وان لم يصح بيعه لجواز انعقاده بصيغة الامر
ومما يضعف طريقة البرغري ما صرحوا به من انه لو صرح
المامور بقوله بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الامر بل كان
مبتديا ووقع العتق عن نفسه فقد تغير الكلام لو صرح بما قدر

بيع

البرغري والثابت به اي بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص
في كونه مضافا الى النص مقدما على القياس الا عند التعارض
فيقدم الثابت بالدلالة لانه ثابت لغة بلا ضرورة والثابت
بالمقتضي ضروري ولا عموم له اي للمقتضي بالفتح عندنا لانه
ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها لان الضرورة تندفع باثبات
فرد اذا كان له افراد فلا دلالة على اثبات ما وراءه ولان العموم
من عوارض الالفاظ والمقتضي معنى لا لفظ وتعقبهم في التحرير
بان منع عمومه بناء على كونه لفظا ليس بشيء لان المقدر كالملفوظ
وقد تعين وايضا لا يصح قولهم لا ضرورة الى العموم لان الكلام
فيما اذا فرض توقف الكلام على عام فهو ضروري والا فغير المفروض
فالحق انه ان توقف على خاص او عام لزم واما اذا توقف على
على احد الافراد فقط فانه لا يقدر ما يعمها بل ان اختلفت احكامها
ولا معين كان مجملا وان لم تختلف احكامها قدر الاحد الدائر
لان اضمار الكل بلا مقتض لا يجوز ففي حديث رفع عن امتي اريد
حكمها ومطلقه يعم حكم الدارين ولا تلازم اذ ينتفي الاثم
ويلزم الضمان فلولا الاجماع على ان الاخروي مراد توقف واذا
جمع على الاخروي انتفى الحكم الدنيوي فتفسد الصلاة بنسيان
الكلام وخطائه والصوم بالثاني لا الاول بالنص ولو صح قياس
الخطا على النسيان فدليل اخر اما قياس الصلاة على الصوم فبعيد

لان

لان عذر الناسي ولا مذكر له لا يستلزم عذره مع المذكر ولذا
وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا انتهى مع زيادة ايضاح
فينبغي ان يخصص قولهم انه لا عموم له بما اذا كان له افراد وتوقفت
صحته على احدها فانه لا يقدر كلها كما لا يخفى حتى اذا قال ان اكلت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق جعله متفرعا
على ان المقتضي لا عموم له فكان من قبيله ورده في التحرير بقوله وليس
من المقتضي المفعول في نحو لا اكل وان اكلت اذ لا يحكم بكذب
مجرد اكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحة شرعية لتخصه
باسم المحذوف ولم يتحد حكمهما في عدم العموم غير ان عمومه لا
يقبل التخصيص اذ ليس قطعيا ولا في حكمه فلو نوى ماكولا دون آخر
لم يصح ديانة خلافا للشافعية والاتفاق عليه في باقي المتعلقات
من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيه غير صحيح بل ينبغي ان يقال
لا آكل اي لا اوجد اكلا فيقبل العموم لاجل المصدر والنظر يقتضي انه
ان لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص لاخراجه صح او الماكول
فلا يصح غير انا نعلم بالعادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة
واخراجها بل الماكول وعلى مثله يبنى الفقه فوجب البناء عليه
بخلاف الحلف لا يخرج مخرجا للسفر مثلا حيث يصح لان الخروج
متنوع الى السفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظته فنية
بعضه نية نوع كانت باين بنوي الثلاث انتهى والحاصل

الكلث

أن اي ان لايصح ان يكون مقتضي لانما هو من المحذوف وهو يتقبل
العموم لكن لايقبل التخصيص فقد سلم الحكم وانما نازع في كونه من
هذا القبيل ولا اسكن بيتا كلا اخرج فلو نوي بيتا صحت نيته
وكذا الا اساكن فلانا وتمامه في التوضيح **وكذا اذا قال انت**
طالق وطلقتك ونوي الثلاث لايصح لان المصدر الذي
يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلاث فانه معناه افعلي
فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون
كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس فصار كانت طالق طلاقا وطلقتك
طلاقا **وانت باين** فانه تصح فيه نية الثلاث لان البينونة علي
نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك نية الطلاق فانه لا اختلاف
فيه الا بالعدد **علي اختلاف التخريج** فعندنا لما ذكرنا وعند الشافعي
فلان للمقتضي عموما عنده ثم اعلم ان التحقيق ان هذا كله ليس
من باب المقتضي فصحت نية الثلاث في طلقي لان الجنس مذكور
لغة اذ هو او جدي طلاقا فصحت نية العموم واما انت طالق
فجعله الشارع انشاء للواحدة ولا معتد ا صلا لانه فرع الخبرية
المحضة ولا يصح ان يكون خبرا وانشاء لتنافيهما لتنافي لازمي الخبر
والانشاء والثابت له لازم الانشاء فقط واما انت طالق
طلاقا فعلي ارادة التطليق بطلاقا فمصدر المحذوف وانما يعني

لعله يعني

طالق

طالق منه كما مع العدد والا وقع به واحدة فيلزم ثنتان بالمصدر
وهو منتف عندهم كذا في التحرير والله سبحانه اعلم **فصل**
في الادلة الفاسدة **التنصيص علي الشي باسمه العلم** وهو ما يدل علي
الذات لا علي الصفة سواء كان علما او اسم جنس كذا في التقرير وفسره
في التحرير بالاسم الجامد **يدل علي الخصوص عند البعض** وهو الدقاق
والمراد بالخصوص افراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له من المحال
كذا في التقرير وحاصله انه يدل علي نفي الحكم عما عداه ولا بد لنا من
معرفة دلالة المنطوق والمفهوم وبيان اقسامه فالاول دلالة
اللفظ في محل النطق علي حكم لمذكور والثاني دلالته لا فيه اي
علي حكم مذكور لمسكوت اوثبوته عنه وقسمه الشافعية الي مفهوم
موافقة وهو دلالة النص عندنا والي مفهوم مخالفة وهو دلالته
علي نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمي عندهم دليل الخطاب
وهو اقسام مفهوم الصفة والشرط وسياتيان والغاية
عند مد الحكم اليها فلا تحل له من بعد حتي تنكح زوجا غيره فتحل اذا
نكحت ومفهوم العدد عند تقييده به ومفهوم اللقب تعليق
الحكم بجامد كفي الغنم زكاة والعرف كلها علي نفيه سوي شذوذ
والحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه في كلام الشارع
فقط واما في الروايات فقالوا به ويضيفون حكم الصفة
والشرط الي الاصل وهو العدم الاصلي الا الدليل وحكم الغاية

والعدد الى الاصل الذي قررنا في السمع والحق بعض مشايخ الحنفية
بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو انما الاعمال بالنيات والعالم
زيد وهو عندنا عبارة ومنطوق لان الحصر باللام والنفي ثم
انما بالاداتين ظاهر وقد نفوا اليمين عن المدعي بحديث البينة على
المدعي بواسطة العموم فلم يبق يمين عليه وقيل مفهوم العدد
معتبر اتفاقا وسياتي بيانه كذا في التحرير كقوله عليه الصلاة
والسلام الماء من الماء المراد بالاول الماء المطلق ومن الثاني المني
ومن للتسببية معناه استعمال الماء واجب بسبب المني ذكره
السيد نكركار فهم الانصار رضي الله عنهم جمع نصير كشريف
واشراف او جمع ناصر كصاحب واصحاب واللام للعهد اي انصار
النبي صلى الله عليه وسلم واختص عرفا باصحاب المدينة الذين
آووا ونصروا وهم المبتدءون بالبيعة على اعلان توحيد الله
تعالى وشريعتهم فلذا كان حبهم علامة الايمان فان قلت
الانصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة لكنهم كانوا اضعاف
الالف قلت القلة والكثرة انما اعتبرتا في نكرات الجموع ذكره
الكرماني عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يفتر الذكر
من الجماع قبل الانزال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان اعلم
ان الانصار وان فهموا ذلك رجعوا عنه لما اخبرتهم عايشة
بالحديث الشريف اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب

الغسل انزل ولم ينزل فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث
الماء من الماء منسوخا ولذا اجمع الائمة الاربعة على الوجوب كما نقله
النووي في شرح مسلم ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام وعندنا
لا يدل عليه والا يلزم الكفر في محمد رسول الله اذ يلزم ان لا يكون غير محمد
رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون
غير زيد موجودا كذا في التوضيح والكذب والكفر لازم في كل منهما
فلا وجه لتخصيص الكفر بالاول والكذب بالثاني لانه يلزم منه
نفي وجود الباري تعالى كما افاده في التلويح واما ما في بعض الشروح
من ان رسالته تستلزم صدقه وهو مستلزم لصحة نبوتهم
لانه اخبر به فلا ملازمة مدفوع لان الكلام فيما لزم من القول
بمفهوم المخالفة من غير دليل خارجي سوآء كان مقرونا بالعدد او
لم يكن وهو الصحيح كما ذكره المصنف في شرحه احترازا عن قول البلخي
من اصحابنا فانه قال ان مفهوم العدد معتبر مستدلا بقوله
عليه الصلاة والسلام خمس من الفواسق يقتلن فانه يدل
على نفي ما عداه كيلا يلزم ابطال العدد المنصوص عليه واجاب
عنه في التقرير بان ذكر العدد لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد
المذكور وفي غيره بعلة النص لا به فلا يوجب ابطال العدد المنصوص
عليه وعلى هذا اورد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر
على قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن

جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق
بجامع الاسقاط والنذر كاليمين وقد رجح بعضهم قول الثلجي بقول
صاحب الهداية في جزاء الصيد في حديث خمس من الفواسق ان في
الحاق السبع ابطال العدد المنصوص وقد اجاب عنه في التحرير
بان الحق ان نفي الزائد بالاصل وقول صاحب الهداية يكفي انه
الزام للخصم علي ما ظن لكم وقد زاد واعلي الخمس انتهي وقد رده
في فتح القدير من وجوه لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص
فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يدل علي نفي الحكم اصلا
والاستدلال منهم اي من الانصار انما هو بحرف الاستغراق وهو
اللام لانها تفيد العموم عند عدم العهد لا بدلالة التخصيص
وفي بعض الشروح وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء
وذلك يوجب الحصر اتفاقا وقد قدمنا عن التحرير ان بعض
مشايخنا الحق دلالة الحصر بالمفهوم في عدم الاعتبار فلا
اتفاق كما لا يخفي وعندنا هو كذلك اي انه موجب للاستغراق
فلا اغتسال الا من المني لكن فيما يتعلق بعين الماء اي في غسل
يتعلق بالمني وقضاء الشهوة لا مطلقا للاجماع علي وجوب الغسل
بالحيض والنفاس فعلي هذا كان ينبغي ان لا يجب الغسل بالاكسال
فاجاب عنه بقوله فان الماء اي المني يثبت مرة عيانا
بالكسر المعاينة كذا في ضياء الحلوم وطورا بفتح الطاء اي مرة

اخري دلالة بالتقاء الختانين في محل مشتهي علي الكمال فانه دليل
الانزال وهو امر خفي يغيب والحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل
المشقة وهو السفر الا انه لو جامع ميتة او بهيمة او صغيرة لا يجب
الغسل الا بالانزال عندنا لان المحل ما لم يكن مشتهي فلا بد من
معاينة الانزال وهذا كله علي تقدير عدم النسخ او حمله علي الاحتلام
كما قدمناه والحكم اذا اضيف الي مسمي بوصف خاص اي مختص
نخرج ما كان للكشف والمدح او الذم فانه لا يدل علي نفي الحكم
كما في التحرير وترك المصنف قيودا اخري لا يكون الوصف خرج مخرج
الغالب كاللاتي في حجوركم فلا يدل علي النفي ان لا يكون خرج جواب
سؤال عن الموصوف وبيان الحكم لمن هو له ولتقدير جهل المخاطب
بحكمه او ظن المتكلم او جهله بحال المسكوت وخوف يمنع ذكر حاله
او غير ذلك كما في التحرير ومثال ما اجتمع فيه الشروط في الغنم
السائمة زكوة او علق بشرط خاص مثله وان كن اولات حمل الاية
فانفقوا عليهن فلا نفقة لمبانة غيرها عند الشافعي قال في التحرير
وشرطه ما تقدم في مفهوم الوصف من عدم خروجه مخرج الغالب
ونحوه كان دليلا علي نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف والشرط
عند الشافعي وعندنا لا يدل فيهما واستدل الشافعي علي الاول
بانه صح عن ابي عبيد فهمه من لي الواجد ومطل الغني ظلم وكذا عن
الشافعي نقله عنه خلق وهما عالمان باللغة وعورض بقول الاخفش

ومحمد بن الحسن ولو ادعي السليقة في الشافعي فالشيباني كذلك مع
تقدم زمانه او ادعي العلم وصحة النقل للاتباع فكذا محمد فان قيل
المثبت اولي قلنا ذلك في نقل الحكم عن الشارع ونفيه اما هنا فلا
اولوية قالوا لو لم يد لخلا التخصيص عن فايدة اجيب بمنع الحصر
الفايدة فيه وبانه اثبات اللغة وهو باطل وتمامه في التحرير واستدل
للشافعي على الثاني ان الشرط سبب فعلى اتحاده فالنفي ظاهر
لان السبب اذا انتفى انتفى المسبب وعلى جواز التعدد فالاصل
عدم غيره فاذا انتفى انتفى مطلقا ملاحظة للنفي الاصلي ما لم يقم
دليل الوجود مع ان الكلام فيما اذا استقصي البحث عن آخر فلم يوجد
ومنعا الاستدلال يقتضي موافقة الحقيقة لانهم اضافوا عدم
الحكم الى انتفاء السبب فيبقى عند عدم الشرط على عدم الاصلي
في التحقيق والاقرب في الاستدلال للشافعي اضافة العدم الى
شرطية اللفظ المفادة للاداة على بناء ان الشرط ما ينتفي
الجزاء بانتفائه فيكون مدلولا للاداة والجواب مع كون
الشرط سوى ما جعل سببا للجزاء وانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط
ليس من مفهومه بل لازم لتحققه وفايدة الخلاف ان النفي حكم
شرعي عنده وعدم اصلي عندنا فلا يجوز تعدية الحكم العدمي
عند عدم الشرط عندنا ويجوز عنده ثم اعلم ان الشرط له
معنى شرعي وعرفي عام واصطلاحي للمتكلمين واصطلاحي

للنحاة

للنحاة اما الاول فله اقسام لان احدها امر خارج يتوقف عليه
الشي ولا يترتب كالوضوء ثانيها ما يترتب عليه الشي ولا يتوقف
كالدخول في مثل ان دخلت ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق
عليه واما الثاني فما يتوقف عليه وجود الشي واما الثالث
ما يتوقف عليه الشي ولا يكون داخلا في الشي ولا مؤثرا فيه
واما الرابع فهو ما دخل عليه شي من الادوات المخصوصة الدا لة
على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان
علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا
مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان
دخلت الدار فانت طالق ومحل الخلاف هو الشرط النحوي وظاهر
انه لا يكون موقوفا عليه كذا في التلويح ج لم يجوز الشافعي نكاح
الامة عند طول الحرة الطول بفتح الطاء الغنى اي عند القدرة
على نكاح الحرة ولم يجوز نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط
في الاول وهو عدم الاستطاعة والوصف في الثاني وهو قيد
الايمان المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات واعلم ان قيد المؤمنات الاول لا مفهوم له اتفاقا
لانه خرج مخرج الغالب كما ذكره الجلال في التفسير واما الكلام
في المؤمنات الثاني وعندنا يجوز فيهما لان العدم ليس بحكم شرعي

فلا يجوز ان يكون مختصًا للعموم واحل لكم ما وراء ذلكم والم يشترط
الاتصال في المخصص كقول الشافعي ولا يجوز ان يكون المتاخر ناسخا له
كما في التحرير وحاصله اي قول الشافعي انه الحق الوصف بالشرط
في كونه موجبا للعدم للحكم عند عدمه قال في التلويح ودلايل
مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم
الصفة واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون
السبب ظاهره ان الخلاف السابق من ان مفهوم الشرط معتبرا
او لا مبني على هذا الاصل وهو ان الشرط مانع للحكم دون السبب
عنده ومانع لهما عندنا قال في التحرير ان بناء الخلاف الممنوع
على هذا الاصل غلط لان ما يدعيه الشافعي سببا ينتفي الحكم
بانتفائه في الخلافية معنى لفظ الشرط لا الجزاء ولا معناه والخلاف
المشار اليه هو ان اللفظ الذي تثبت سببيته شرعا لحكم
اذا جعل جزاء الشرط هل يسلبه سببية لذلك الحكم قبل وجود
معنى الشرط كانت طالق وحر جعل شرعا سببا لزوال الملك
فاذا دخل الشرط منع الحكم عنده وعندنا منع سببيته فتفرعت
الخلافيات انتهى وقد ظهر لي ان الغلط من ابن الهمام فان
صاحب التوضيح جعل الخلاف في اعتبار مفهوم الشرط مبنيا
على مثل هو ان الشافعي المشروط بدون الشرط فانه يوجب
الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم ونحن نعتبر المشروط

مع

مع الشرط فان الشرط والجزاء واحد يوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق واوضحه
في التلويح بما حاصله ان الشافعي مال الى اهل العربية في الجملة
الشرطية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له وابو حنيفة
مال الى اهل النظر من ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد وكل
من الشرط والجزاء جزء من الكلام الى آخره قال في التوضيح
فعلى هذا الاصل انعقد المعلق سببا للحال عنده لان المشروط
بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والشرط قيد للحكم
بتقدير معين فكان انت طالق سببا للحكم واثر التعليق في تاخير
الحكم لا في منع السببية وعندنا لما كان مجموعهما كلاما واحدا
كان انت طالق بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سببا وحاصله ان
انت طالق ليس كلاما وحده وانما هو جزء الكلام عندنا فلم
تنعقد سببيته وعنده كلام والشرط قيد فقال بانعقاد
السببية فقد ظهر صحة بناء الخلاف على الاصل السابق المبني
على اصل آخر حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق
بالملك وهو غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق
وجوز الشافعي التكفير بالمال من الاعتاق والكسوة والاطعام

في كفارة اليمين قبل الحنث بناء على ان السبب فيها اليمين وهي وان
كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد السببية عنده
وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث قيد بالمال
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز اتفاقا والفرق له
ان المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الادا
كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه حالا
البدني فانه لا ينفك فيه احدهما عن الاخر قال في التوضيح وفرقه
بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى
وانما المقصود الاداء فيصير كالبدني وذكر قبله انا لا نسلم ان اليمين
سبب لانها انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها
الحنث وفي التحرير والاوجه خلاف قوله لعقلية سببية
الحنث لا اليمين وان اضيفت اليه في النص كاضافة صدقة
الفطر عندنا انتهى **وعندنا التعليق بالشرط** اي المعلق **لا ينعقد**
سببا للحال وانما يتاخر انعقاده الى وجود الشرط **لان الايجاب**
نحو انت طالق **لا يوجد الا بركنه** وهو صدوره من الاهل
ولا يثبت الا في محله وهو المملوك **وهاهنا حال الشرط بينه**
اي بين الايجاب **وبين المحل** لانه مانع للمعلق من الوصول الى المحل
فيبقى الايجاب غير مضاف اليه اي الى المحل **وبدون الاتصال**
اي اتصال الايجاب **بالمحل لا ينعقد سببا** لان التسبب عبارة

عما

عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة
للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل فما ورد عليه
انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت
طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط واخلا
التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر
البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغى مثل انت
طالق ان شاء الله تعالى ولم يذكر المصنف هنا رحمه الله الايجاب
المضاف الى وقت وقد قالوا انه ينعقد سببا للحال كما ذكر المؤلف
في بحث السبب وتعقبهم في فتح القدير بان مقتضى ما ذكروه
في المعلق ان لا ينعقد سببا ايضا ولا فرق الا ظهور ارادة
المضيف الايقاع بخلاف المعلق فان قصد البر وكان هذا
المعنى المعقول صارفا للفظ عن حقيقته ولا يعرى عن شيء مع ان
نحو انت طالق غدا واذا جاء غد واحد في قصد الايقاع
وهم يجعلون اذا جاء غد تعليقا غير سبب في الحال والاخر سببا
في الحال انتهى والحاصل ان المشايخ فرقوا بينهما من وجهين
احدهما ان التعليق يمين وهي للبر اعدام موجب المعلق فلا
يفضي الى الحكم اما الاضافة فلثبوت حكم السبب في وقته
لا لمنعه فيتحقق السبب بلا مانع اذ الزمان من لوازم الوجود
ويرده ان اليمين انما توجب الاعدام اذا كانت للمنع واما

اذا كانت الحامل فلا توجبا لاعدام كان بشرتني بقدوم ولدي فانت
حر ثانيهما ان الشرط على خطر ولا خطر في الاضافة ويرد اشياء
منها ما في فتح القدير من اذا جاء غد فانه لا خطر في مجيء الغد فينبغي
ان لا يكون تعليقا بل اضافة وهم يجعلونه تعليقا ومنها ما في
التحرير من لزوم كون يوم يقدم فلان مثلا ان قدم فانت
القدوم فيهما على خطر الوجود فينبغي ان لا يكون الاول اضافة
بل تعليقا وهم يجعلونه اضافة حتى جوزوا التعجيل قبل القدوم
فيما لو قال علي صدقة يوم يقدم فلان لانه تعجيل بعد وجود السبب
بخلافه في ان قدم فانه لا يجوز التعجيل ومنها لزوم ان يكون اذا
جاء غد فانت حر مثل اذا مت فانت حر لعدم الخطر فيمتنع بيعه
قبل الغد كما يمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده سببا في الحال على
ما عرف لكنهم يجيزون بيعه قبل الغد قال والاجوبة عنه
ليست بشيء وقيل المراد بالسبب في نحو قلنا المعلق ليس سببا
في الحال العلة وفي المضاف السبب المفضي وهو السبب الحقيقي
فلا خلاف وارتفعت الاشكالات وصدق المضاف ليس سببا
ايضا في الحال بذلك المعنى الا ان اختلاف الاحكام حيث قالوا
المضاف سبب في الحال فجاز تعجيله والمعلق ليس سببا في الحال
فلا يجوز تعجيله ينفيه انتهى والحاصل ان الفرق بينهما من
مشكلات الاصول والفروع وقد ذكر في الكافي من باب الخلع

ان

ان الطلاق على مال اذا كان مضافا الى وقت فان قبولها قبل الوقت
غير صحيح وفي جامع الفصولين ان المعلق بالشرط كذلك وفي التجنيس ما يخالفه
في المعلق ولو قيل ان قبولها في المضاف قبله صحيح لانعقاده سببا
للحال بخلافه في المعلق لكان اوفق للاصول وقد اوضحناه في
شرح الكنز وفي شرح المجمع لو قال انت طالق غدا ان شئت ثبت
الخيار لها في الغد ولو قدم الشرط فقال ان شئت فانت طالق
غدا فظاهر المذهب ان لها المشيئة في المجلس وجاز فر الخيار
لها في المجلس فيهما وعن ابي يوسف ان لها ذلك في المجلس فيهما
وتمامه فيه **والمطلق** ذكر في الادلة الفاسدة لان حمله على
المقيد مطلقا منها وذكر صدر الشريعة عقب الخاص من العام
لانه من الخاص كما صرح به في التحرير وحاصله بما دل على بعض افراد
شايع لا قيد له فوضعه لذلك البعض لان الدلالة عند الاطلاق
دليل الوضع ولان الاحكام على الافراد والوضع للاستعمال فكانت
دليله ولا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي بل في ضمن
الموضوع له والمقيد ما معه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة
والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك فيدخل في المقيد انتهى
يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي اعلم انه
اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم
او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الآخر

فلا حمل كاطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان اوجبه بالذات كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كاعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة حمل عليه وان اتحد الحكم فاما منفيا او مثبتا فلا حمل في الاول كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان العمل بان لا يعتق اصلا ولا يخفي ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعي بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية فانهما لزما بدليل ظني الحلقة فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب المأول واما قيد بحز الاسلام بالاول لان غالب الواجبات تثبت به كذا في التقرير وبهذا التقسيم اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان خبر الواحد الذي هو مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمع من في النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكر في فتح القدير من باب الامامة وعرفه في التحرير بما ظن لزومه لسقوط لزومه على المكلف بلا علم من وجب سقط وحكمه اللزوم عملا للدلائل الدالة على وجوب الظن وفي التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى انتهى واقره عليه في التلويح منا ومرادهم الاستوا بينهما في اصل العقوبة وان اختلفا فيما تكون به العقوبة فان تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار

[illegible]

وتارك

وتارك الواجب يستحق العقاب بغيرها كحرمان الشفاعة لما في التلويح اول الكتاب من بحث الفقه ان المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب في رتبة المكروه تحريما والمراد بحرمان الشفاعة ان لا يشفع فيه احد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال ابن ابي شريف في حاشية شرح العقائد لا علما على اليقين اي لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا اي لا يفسق لان التاويل في مظانه من سيرة السلف وظاهر تقييده اولا بالاستخفاف انه لا يفسق اذا لم يكن مستخفا سواء كان متاولا او لا وظاهر تقييده ثانيا بالتاويل انه اذا لم يكن مستخفا ولا متاولا فانه يفسق والحق انه ان كان متاولا فلا يضلل ولا يفسق والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن متاولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح ونقله في التقرير عن عامة الكتب وفي التحرير وقال الشافعية ان الفرض والواجب مترادفان ولا ينكرون انقسام ما لزم الى ظني وقطعي ولا اختلاف في

حالهما فالخلف لفظي غير ان افراد كل قسم باسم انفع عند الوضع
للحكم انتهى وتمامه في التلويح ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني
والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض
ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة
وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع وما تقدم من ان ترك الفاتحة
من الصلاة لا يفسدها عند ابي حنيفة دون ترك الاعتدال في الخلف
لفظي لانه امر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها انتهى
وذكر الاسنوي في التمهيد ان من الفروع المخالفة لقاعدتهم
من ترادف الفرض والواجب ما لو قال الطلاق لازم لي او واجب
علي لا لازم او واجب او فرض او ثابت ثم قال والمختار انه يقع في الكل
لان الطلاق لا يكون واجبا او ثابتا بل حكمه وحكمه لا يجب ولا
يثبت الا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق انتهى ثم اعلم انهم
حكموا انما بتضليل المستخف باخبار الاحاد وقالوا من ترك سنن
الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر وان راها وتركها قيل لا يأثم
والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل وفي
فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ
الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم
بحسب الحال الباعثة له على الترك انتهى وفي البزازية قيل لم لا يطلق

سنة

طلقت زوجته للعرف يتعلق بما اذا قال الطلاق فرض علي ... العرف كذا ذكره الرافعي انتهى قلنا مذهبنا ... انتهى صح التعبير الاختلاف في طلاق الكتب عليه

سنة فقال لا افعل وان كان سنة ثم قال والحاصل انه اذا استخف
بسنة او حديث من احاديثه عليه الصلاة والسلام كفر انتهى
فقد علمت ان الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الاصوليون
انه يضلل وقد ظهر لي ان معنى الاستخفاف مختلف فمراد الاصوليين
به الانكار بغير تأويل مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار
مع الاستهزاء ولا شك في كون الثاني كفرا **وسنة** وهي لغة
الطريقة مرضية او لا واصطلاحا **الطريقة المسلوكة في الدين**
اي سنه عليه الصلاة والسلام او الراشدين او بعضهم كذا في
التحرير وورد عليه شموله للفرض والواجب فزيد عليه من
غير لزوم على سبيل المواظبة والاحسن ما في التحرير بانها
ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه مع الترك احيانا بلا عذر
ليلزم كونه بلا وجوب وقد وضحت الكلام فيها في سنن الوضوء
من شرح الكنز **وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض**
ولا وجوب لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره في حكم نوعيها وقد
ان الاصح انه يأثم بترك المؤكدة لانها في حكم الواجب والاثم مقول
بالتشكيك وهو في الواجب اقوى منه في المؤكدة **الا ان السنة**
تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة فان
السلف كانوا يقولون سنة العمرين ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما كذا في التوضيح وتعقبه في التلويح بان الكلام في السنة المطلقة

سيأتي في ورد ... او قرضها لا وجوب ... بلية لم تسمع الاكثار السند ... فالا ولاين اي عزى

ويمكن مقيد وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه الصلاة
والسلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن
قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي صلى الله عليه وسلم انتهى
وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم
لانه هو المتبع والمقتدى على الاطلاق فلفظ السنة عند
الاطلاق لا يحمل الا على سنته اضاف هذا القول الى الشافعي
مع انه قول كثير من اصحاب ابي حنيفة والاول قول فخر
الاسلام وجمع من المتاخرين كما في التلويح ورجح الثاني في التحرير
واختار في التلويح بقوله ولا نزاع في صحة اطلاق السنة
على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد
عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي صلى الله عليه وسلم
للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد
يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر
سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا في يوم احدهما فرض
والاخر سنة اي واجب بالسنة انتهى ورجح في التحرير الاول
بقوله وقول الشافعي مطلقا ينصرف اليه عليه الصلاة والسلام
صحيح في عرف الان والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو قول
الراوي السنة او من السنة وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا
انتهى وفي التقرير وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا

او

او نهينا عن كذا انتهى يعني لا يختص الامر والناهي به عليه الصلاة
والسلام وحاصله ان الصحابي اذا قال من السنة كذا او امرنا او
نهينا فهل يختص به عليه الصلاة والسلام فيكون حجة لا تجوز مخا لفتها
او لا يختص فلا يكون حجة لكونه محتملا **وهي** اي السنة **نوعان سنة
الهدى** اي سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين كذا في التقرير
وفي فتح القدير من باب الامامة سنة الهدى ما هو اعم من الواجب لغة
كصلاة العيد انتهى **وتاركها يستوجب اساءة** اي التضليل
واللوم قال في التحرير تاركها مضلل ملوم انتهى والاساءة اخش
من الكراهة وظاهر كلامهم ان المراد بالاساءة الاثم وان سنة
الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة كما قدمناه عن الفتح بل يدخل الواجب
فيها بناء على انه ثبت وجوبه بالسنة والا فالسنة قسيم للواجب
ثم اعلم ان قولهم يلام على تركها قيل في التقرير باللوم في الدنيا
وظاهره انه لا لوم على تركها في الاخرة وهو الظاهر لعدم الامر بها
من الله تعالى **كالجماعة والاذان** فان كلا منهما سنة هدى وهما
سنتان مؤكدتان على الصحيح قال في التحرير وانما يقاتل المجمعون
على تركها للاستخفاف انتهى يعني لا للوجوب وقد علمت ان المؤكدة
والواجب اشتركا في الاثم بتركهما ولذا استدل في التقرير
على وجوب الاذان بقول محمد لا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها
ويعاد فيه انتهى وفي التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب

من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي انتهى وهذا يقتضي ان المراد بحرمان
الشفاعة عدم شفاعة النبي فيه وهو خلاف ما قدمناه وزوائد
هي التي ليس في فعلها تكميل الدين لكن فعلها افضل من تركها
وكانهم ارادوا بها السنن التي ليست موكدة التي تارة يطلقون
عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب وقد فرق
الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب النبي عليه الصلاة والسلام
على فعله مع تركه بلا عذر سنة وما لم يواظب مستحب ان استوى
فعله وتركه ومندوب ان ترجح تركه على فعله بان فعله مرة
او مرتين والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب
وتاركها لا يستوجب اساءة ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا
لوم ولا عتاب كسنن النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه
وقيامه وقعوده وركوبه ومشيه واكله وشربه وتطويل
قراءته وركوعه وسجوده في الصلاة كذا في التقرير ونفل وهو
لغة الزيادة وهو ما يثاب على فعله اي ما يستحق الثواب
ولا يعاقب على تركه تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة
عدم الاساءة على تركه كما قال في التوضيح ولا يسيء تاركه وظاهر
كلامهم هنا ان النفل ما لم يفعله صلى الله عليه وسلم ولم يرغب
فيه بخصوصه لانهم جعلوه مقابلا للسنة بنوعيها اعني سنة

الهدي

الهدي والزوائد ولهذا قال في التوضيح وهو دون سنن الزوائد
فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها واما
الفقهاء فالنفل عندهم ما دعي اليه صلى الله عليه وسلم خصوصا
او عموما من غير ايجاب بدليل قولهم باب النوافل وذكر اليمني
في شرح الشهاب باصول الشرع يسمى ثوابا والحاصل بالمكافات
يسمى اجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة
والمنفعة تابعة للعين ثم الظفر بنعيم الجنة اصل والنجاة
من العذاب تبع لكن قد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس
وقال في موضع آخر الثواب اسم لعوض ما ناله المرء بدل ما حصل منه
انتهى والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لكونه
لا يعاقب على تركه وقد رجع اسم الاشارة في التقرير الى الشيئين
اعني عدم العقوبة وحصول الثواب وفيه نظر لان ما زاد على
الركعتين لا ثواب فيه بل يكون اثما لخلطه النفل بالفرض ولذا
لو لم يقعد على رأس الركعتين واتمها فسدت وجوابه انه انما اعاده
الى الشيئين على ما ظنه الشافعي فان قوله والزائد الى آخره
دفع لقول الشافعي فانه يقول ان المسافر اذا اتم وقع الكل فرضا
وليس بصحيح لان الزائد على الركعتين عنده لا يعاقب على تركه
ويثاب على فعله فوجد حكم النفل فيه فكان نفلا فلا يجوز القول
بوقوعه فرضا وانما اخترنا رجوعه الى الاقرب ليكون ابتداء

مسئلة تنبني عليها ان الركعتين الاخريين للمسافر لا ينوبان
عن سنة الظهر كما افاده في التحرير واورد صوم المسافر فان
عدم العقوبة موجود ويقع فرضا واجيب بان المراد بالترك
الترك مطلقا وصوم المسافر موخر لا متروك واورد الزيادة
على الايات الثلاث في القراءة وتقع فرضا مع انه يثاب عليها ولا
يعاقب على تركها واجيب بان كونها فرضا بطريق الانقلاب
بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر كذا في التقرير وقال الشافعي
لما شرع النفل على هذا الوجه وهو عدم العقوبة بتركه وجب
ان يبقى كذلك فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارا
للبقا بالابتداء ولا قضاء عليه وقلنا انما اداه وجب صيانته
لان الجزء الذي اديصار عباده لله تعالى احتماله فيجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليه اي ولا
طريق الى حفظه فان الصيانة بمعنى الحفظ الا بالزام الباقي
اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها
فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه
فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات
شرعية حيث ثبت بالنصوص والاجماع الحكم بالبقاء فان قيل فمن
مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق
شرط بقاء المودي عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فحصل العبادة

كانها هذا القدر بمنزلة عبادة الحي للدلايل الدالة على كونه عبادة
وتمام ابحاثه في التلويح وهو ما شرع فيه نفلا كالمنذور
دليلا اخر على لزومه بالشروع صار المنذور تسمية لله تعالى
لا فعلا بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا
وهو المودي ثم ابقاء الشي وصيانته عن البطلان اسهل
من ابتداء وجوده ثم لما وجب لصيانته اي المنذور
ابتداء الفعل بالرفع فاعل وهو الشروع فيه فلان يجب لصيانته
ابتداء الفعل بجر ابتداء مضافا اليه بقاؤه بالرفع فاعل
يجب اولى وحاصله انه اذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء
الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية
فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى كذا في التلويح
وفي التحرير وثبوت التخيير شرعا في ابتداء لا يستلزم عقلا
ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعي لجواز الاختلاف
غير انه يتوقف على دليل وهو النهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام
فلزم القضاء بالافساد انتهى ورخصة اي النوع الثاني
من المشروعات لم يذكر لها تعريفا يشمل اقسامها الاربعة
اكتفاء بما ذكر في تعريف كل قسم قال العلامي ما تغير من عسر الى يسر
من الاحكام كذا في التحرير واخراو عرفها اولا بما شرع تخفيفا

الحكم مع اعتبار دليله قايم الحكم لعذر او متراخيا عن محلها
كفطر المسافر وعرفها السيراجي بما تغير من عسر الي يسر
لعذر مع بقاء الاصل مشروعا فقوله ما تغير اخرج المشروع
ابتداء فانه عزيمة ولهذا كان الرخص المجازية عزيمة حقيقة
حتي كان القصر عزيمة في حق المسافر وقوله مع بقاء الاصل
وهو السبب اخرج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع
العشرة من الكفار فانه رخصة مجازا وهو اربعة انواع
بالاستقراء نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر
من حق لك بالضم ومعناه ان اطلاق اسم الرخصة علي
احدهما انسب من الاخر لان التسمية توصف بالمناسبة وعدمها
لا من حق الشي اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوي من
الاخر ولا من حق لك ان تفعل بالضم اي انت خليق به اي
احدهما في اطلاق اسم الرخصة اولي من الاخر وانما لم يكن
بهذين المعنيين لان كون الشي حقيقة في معني لا يقبل
التشكيك حتي يكون اقوي واقل كذا في التقرير ونوعان
من المجاز احدهما اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا باعتبار
ان الاصل لم يبق مشروعا ثم اعلم ان المقسم ما يطلق عليه
اسم الرخصة حقيقة كان او مجازا اما احق نوعي الحقيقة
فما ابيح اي ما عومل معاملة المباح بترك المواخذة مع قيام

المحرم

المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة احترازا عن مثل القصاص في الظهار
عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع
حرمة وقيام حكمه اي الدليل المحرم وهو الحرمة ولا يلزم اجتماع
الضدين وهما الحرمة والاباحة في شي واحد لان ترك المواخذة
لا يوجب سقوط الحرمة لمن ارتكب كبيرة فعفي عنه كذا في التلويح
فان قيل العمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو
غير جايز قلنا للاجماع علي ذلك اليه اشار في التقرير ثم اعلم ان كلامهم
مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة
في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد هنا بالاستباحة
مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي وبدونه
فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في
الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك
فيشمل الفرض والواجب ايضا وتمامه في التلويح كالمكره
بفتح الراء الي بما يخشي فوته بالعقل او القطع علي اجرا كلمة الكفر
علي لسانه فان حرمة الكفر قايمة ابدا لان المحرم له هو الدليل
الدالة علي وجوب الايمان لكن حق العبد يفوت صورة ومعني
وحق الله تعالي لا يفوت معني لان قلبه مطمين بالايمان فله اجرا
علي لسانه وافطاره في رمضان بالجر عطف علي اجراء اي كا
علي افطار في رمضان بعد صومه وهو صحيح مقيم فانه يرخص

لكن

له الفطر كيلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى
يفوت الى بدل وهو القضاء قيدنا بهما لانه لو كان مريضا او
مسافرا لا يكون ترخصه من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل
كان اثما لانه لما ابيح له الافطار صار رمضان في حقهما كشعبان
واتلاف مال الغير بالجر عطفا على اجراء فانه الترخص لان حق الغير
لا يفوت معنى بايجاب الضمان ولو قال واتلاف مال المحترم لكان
اولى ليشمل مال نفسه قال في التقرير ان من هذا القبيل ما اذا
اكره على الدلالة على مال نفسه او مال غيره **وترك الخائف على نفسه**
بالجر عطف على المكره لا على اجرا لانه لا اكراه منا **الامر بالمعروف**
بالنصب مفعولا لترك المصدر ومعنى اذا خاف على نفسه من الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر رخص له تركهما مع كونهما فرضين بالدلائل
الدالة عليهما فيكون الترك حراما لان الله تعالى انما يفوت صورة
لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية ونبه بهذا المثال على ان المراد
بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل او الترك **وتناول
المضطر مال الغير** بالجر عطف على المكره لا على اجرا لانه لا اكراه
منا وفي التمثيل به مع التمثيل باتلافه مال الغير اشارة الى
ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت
في العبادات فيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا
كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين

يبذل

وجنايته على الاحرام بالجر عطف على اجرا اي وكالكف عن جنايته
على احرامه فانه رخص له فان حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله
تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء ولو قال وجنايته على عبادة بدل الا ان
اولى ليشمل سائر العبادات ... انه لو اكره على ترك عبادة
فحكمه كذلك كما في التوضيح ولو قدم وجنايته ... وترك الخائف لكان
اولى لتناسب المعطوفات بالعطف ... معطوف واحد
وهو اجرا

يبذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات **وحكمه** اي هذا النوع من
الرخصة **ان الاخذ بالعزيمة اولى** لبقاء المحرم والحرمة جميعا **حتى
لو صبر كان شهيدا** لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى
بتفويت حق نفسه صورة ومعنى فلما روي ان مسيلمة الكذاب
اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما
تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا
فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول
في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ
برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له كذا
في التلويح **والثاني ما استبيح مع قيام السبب** المحرم الموجب
للحرمة **لكن الحكم** وهو الحرمة **تراخى عنه** اي عن السبب الى زمان
زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة
ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول **كالمسافر** اي كافطاره في رمضان فانه محرم الافطار
وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة فرخص له بناء
على سبب متراخ حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم
وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **وحكمه الاخذ بالعزيمة
اولى** وهو الصوم **لكمال سببه** وهو شهود الشهر **وتردد**

في الرخصة فان اليسر لم يتعين في الفطر فالعزيمة تؤدي معنى
الرخصة من وجه لان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع
لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل
الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر الا ان يضعفه الصوم
استثناء من قوله والعزيمة اولى فليس له ان يبذل نفسه لاقامة
الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا لنفسه بما صار به مجاهدا
من غير تحصيل المقصود وهو اقامة الحق لانه اخر عنه نصا واوز
عليه بان النفس عبد وحق الله تعالى وقتل عبد الله واجب فكان
ينبغي ان تكون العزيمة اولى ورد بانه في حق الكافر اما النفس
المؤمنة فالمطلوب منعها عن ما تشتهيه مع بقائها لا قتلها
الى آخر ما في التقرير وقد كتبنا في شرحنا على الكنز ان الزادني
السفر لو كان مشتركا والرفقة مفطرون فالافضل الفطر
موافقة لهم ولا يخفى ان المريض كالمسافر واما اتم نوعي المجاز
فما وضع عنا اي سقط عن هذه الامة ولم يبق مشروعا من
الاصر بكسر الهمزة الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من
الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط
قتل النفس في صحة التوبة والاغلال مثل لما كان في شرائعهم
من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل
او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو

ذلك

ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على
غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسمي ذلك
اي ما وضع عنا رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اي في
حقنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج
سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا
في الجملة اذ ليس في مقابلة عزيمة فمن حيث انه اسقط كان مجازا
اي في غير محل الرخصة ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها
بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث فالحاصل ان الحكم
في القسم الثاني لم يسقط وانما تراخى لعذر وفي القسم الثالث
سقط ولم يبق مشروعا وفي الرابع سقط مع كونه مشروعا
كقصر الصلاة في السفر اي كترك القصر لان الساقط عن العباد
انما هو الاتمام في محل السفر مع كون الاتمام مشروعا في غير السفر
فالاتمام رخصة والقصر عزيمة وعامتهم يطلقون على القصر
رخصة اسقاط وبعضهم اطلق عليها العزيمة وقد حكى في غاية
البيان اختلاف المشايخ في كون القصر عزيمة او رخصة
وتعقبه في فتح القدير بانه غلط لان من قال رخصة عنى
رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهذا
بحث لا يخفى على احد انتهى ولقائل ان يقول اذا كان الاتمام
في السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغي ان يكون رخصة

حقيقة لا مجاز الا انه في مقابلته عزيمة وهو القصر و الذا صرح في فتح
القدير بان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز وان الواجب ان لا يثار
للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر لان الاتمام رخصة حقيقة
لا مجاز والقصر ليس برخصة بل عزيمة فلم ار من اوضح من اوضح
هذا البحث والله اعلم بالحقيقة وانما كان المشروع هو القصر
في السفر لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر رواه البخاري
وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره للاستثنا
في الآية الا ما اضطررتم فتجب الرخصة ولو مات للعزيمة اثم
فان حرمتها ساقطة هنا والفرق بين هذا وبين الثاني
ان المحرم قايم في الثاني وهنا غير قايم للاستثناء واورد عليه
ينبغي ان يكون اجرا كلمة الكفر مباحا ايضا للاستثناء الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان واجيب بانه استثناء من لزوم
الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب عن المكره
لا عدم الحرمة كذا في التلويح ثم اعلم ان كلامهم هنا صريح في حل الميتة
والخمر عند الاضطرار والاكراه وقد حكي في التلويح فيه خلافا
فقال المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام
رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة على ما ذهب اليه
البعض انتهى وقد حكى اختلاف المشايخ في فتاوى قاضيخان

فيما

فيما اذا حلف لا ياكل حراما فاضطر الى ميتة فاكلها ولم يرجح والحق
قول الجمهور فلا حنث وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان غسل
الرجل ساقط ما دام متخففا مع كونه مشروعا اذا لم يكن متخففا
فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة اسقاط
ايضا وتعقبهم في شرح الكنز للزيلعي بان رخصة الاسقاط
لا يبقى الاصل مشروعا معها وهنا الغسل مشروع بدليل قولهم
لو خاض الماء فانغسل قدماه بطل مسحه فالحق انه من قبيل
رخصة الترفيه الى آخره وهو سهو لان معنى عدم معنى الاصل
معها انما هو عدم الحل لا عدم الصحة بدليل انه لو اتم في السفر
لا يحل وهو بالصحة لا يحل حيث قعد على راس الركعتين وفي مسئلة
خوض الماء انما نقلوا الصحة لا الحل فلا تنافي بين كلام الاصوليين ليين
والفقهاء وقد اوضحناه غاية الايضاح في شرحنا على الكنز المسمى
بالبحر الرايق **فصل** في بيان اسباب الشرايع اي الاحكام
المشروعة وهو باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه
وعلمه وقد حكوا اختلافا في ان للاسباب اعتبارا في الايجاب
فمنهم من قال لا اعتبار مطلقا للقطع في انها مضافة الى ايجاب
الله تعالى وحده وانكر بعضهم في العبادات خاصة قال
المحقق الهندي في شرح المغني والذي يظهر لي انه لا خلاف
في الحقيقة لان جميع الناس معترفون بان الموجب في الحقيقة

هو الله تعالى لا غير لا يخالف فيه احد ولا خلاف لاحد ايضا في ان
هذه الاسباب معرفات لحكم الله تعالى الموجبات بذواتها فلا
خلاف الا في اللفظ انتهى الامر والنهي واقسامهما المتقدمة من
كون الامر مطلقا او مقيدا ومن كون النهي عن حسي او شرعي لطلب
الاحكام اي المحكوم به وهي العبادات وغيرها ومعناه لطلب اداء
الاحكام المشروعة ولها اي للاحكام اسباب جمع سبب وهو في اللغة
ما يمكن التوصل به الى المقصود وانما سميت اسبابا للاحكام لانها
من حيث انها طرق موصلة الى الاحكام وفي الاصطلاح عبارة
عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم
شرعي ذكره الهندي وفي التوضيح واعلم ان ما ترتب عليه الحكم
ان كان لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت شئ لا امر
للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض
من صنعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب
مجازا وان لم يكن الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا
يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب
وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس تخص باسم العلة
تضاف الاحكام اليها اي الاسباب من حدوث العالم بيان
للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس

الذي

الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا
او تقديرا والصلاة وتعلق بقاء النذور بالتعاطي الى هنا تم ما
قصده من ايراد الاسباب ثم شرع في بيان المسببات على طريق اللف
للايمان عائد الى الاول يعني ان سبب وجوب الايمان بالله تعالى
هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم
ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه
نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين ومعنى
سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل
العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته وذلك ان الحادث يدل
على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا
للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع
النقصانات والمراد بالايمان التصديق والاقرار بوجوده ۝
ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل
وتمامه في التلويح والصلاة متعلق بالوقت اي سبب وجوب
الصلاة الوقت وقد مر تحقيقه في بحث الاداء المقيد بالوقت
والزكاة اي سبب وجوبها ملك المال اي النصاب النامي تحقيقا
او تقديرا لاضافتها اليه في قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا
ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب

في وقت واحد والحول شرط لوجوب الاداء واورد عليه ان الوجوب
يتكرر بتكرر الحول مع اتحاد المال فعلم ان الحول سبب لا المال واجيب
بان بتجدد الحول يتجدد النماء وبتجدد النماء يتجدد المال حكما فيكون
تكرار الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط
والصوم سببه الايام يعني ان كل يوم سبب لصومه يعني ان
الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
وقدمنا في بحث المعيار من المقيد بالوقت الاختلاف فيه
وصدقة الفطر سببها رأس يمونه ويلي عليه والمراد بمونه مونة كاملة
ويلي عليه ولاية تامة فخرجت الزوجة لانها لا يمونها في الدوا
اذا مرضت ولا يلي عليها في غير ما يتعلق بالنكاح وفسر ابو عبيدة
بما هو سبب لبقائه واستدلوا على سببية الراس الموصوفة
بقوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن من تمونون وعن اما
لانتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيودي عنه كما في العاقلة
والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والكافر فثبت
الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس والاضافة
الى الفطر يعارضها الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا
بخلاف تضاعف الوجوب كذا في التوضيح وتمامه في شرحنا على
الكنز والحج سببه البيت للاضافة واما الوقت والاستطاعة
فشرط والعشر سببه الارض النامية بالخارج تحقيقا ولهذا

الاعتبار هو مونة الارض وباعتبار الخارج عبادة لان العشر جزء
من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب والخراج سببه
الارض النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة والانتفا ع
وانما اعتبر التحقيقي في العشر والتقديري في الخراج لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم
فيكفي النماء التقديري ولهذا كان النماء التقديري انما يكفي في
الخراج الموظف واما خراج المقاسمة فهو كالعشر لا بد فيه من
حقيقة الخارج والحاصل ان كلا من العشر والخراج مونة للارض
حتى لا تعتبر في المالك الاهلية الكاملة فيجبان في مملوكة الصبي
ثم باعتبار النماء الحقيقي في العشر هو عبادة وباعتبار التقديري
الخراج عقوبة فالارض اصل والنماء وصف فباعتبار الوصف
يتنافيان فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية
وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب
الخراج من الارض العشرية والطهارة سبب وجوبها الصلاة
لاضافتها اليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها وحققنا
في شرح الكنز ان السبب وجوب اداء الصلاة وان الارادة
سبب في النافلة واما الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا
لو توضا قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لان المعتبر في الشرط
حصوله لا تحصيله قالوا وليس الحدث سببا لان سبب الشي

مما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها ونقض في
التلويح بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه
بل يفضي اليه واجاب عنه السيد ايمي بان الحدث مفض الى الوجوب
والوجوب الى الوجود والمفضي الى الشي مفض الى ذلك الشي فالحدث
مفض الى وجود الطهارة ووجودها مفض الى زوال الحدث
فالحدث مفض الى زوال نفسه انتهى والمعاملات سبب
شرعيتها تعلق بقاء العالم المقدور اي المحكوم من الله تعالى
فاللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها فان قيل البقاء متعلق
بها فكانت هي اسبابا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها
اجيب بان وجودها سبب البقاء وتعلق البقاء بها سبب شرعيتها
كذا في التقرير والتحقيق ان المعنى ان ارادة الله تعالى بقاء
العالم على الوجه الاكمل الى حين عله وزمان قدر سبب لشرعية
البيع والنكاح ونحو ذلك لان الله تعالى قدر لهذا النظام
المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على
حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال
مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذا واللباس
والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة حتى افراد النوع
حتى يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث
وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند

الشارع

الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي
ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا
السبب شرعت المعاملات واسباب العقوبات والحدود
جمع حد وهو عقوبة مقدرة لله تعالى وهي حد الزنا والشرب
والسكر والقذف والسرقة وعطفها عليها من عطف الخاص
على العام لشمول العقوبات القصاص والجزية والتعزير ٥
والكفارات وهي كفارة القتل خطا والظهار واليمين والا
فطار
في رمضان عمدا وكفارة قتل الصيد ما نسبت العقوبات
والكفارات اليه من قتل بيان لسبب القصاص وهو القتل
عمدا وزنا وهو من المحصن سبب للرجم ومن غيره سبب للجلد وسرقة
وهي سبب للقطع اليد وكذا القذف للمحصن سبب للجلد صح
والشرب سبب الجلد وامر بالجر عطف على قتل اي ومن امر
داير بين الحظر والاباحة بان يكون مباحا من وجه محظورا
من وجه اخر يريد به ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب
العقوبات المحضة تكون محظورات محضة واسباب الكفارات
لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دايرة بين
الحظر والاباحة كالقتل خطأ فانه سبب للكفارة لانه مباح
باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبت واما القتل
عمدا فمحظور محض فلا يصلح سببا للكفارة الدايرة بين عبادة وعقو

ولذا يمين الغموس كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة والافطار
عمدا فانه سبب للكفارة فانه مباح نظرا الى انه يلاقي فعل نفسه
الذي هو مملوك له ومحظور لكونه جناية على العبادة ولم يذكر
سبب كفارة اليمين ومقتضى كلامه ان يكون سببها اليمين لانها
تنسب اليها يقال كفارة اليمين فيقتضي ان تكون دائرة بين
الحظر والاباحة وقد سبق ان سببها الحنث ولذا لا يجوز التعجيل
عندنا قبله واجاب في التلويح بان الكلام هنا مبني على السببية
على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف
انها سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها
سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة
لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو
هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف
عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر ليلا يلزم الجمع بين
الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل
اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد
انتهى وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى
السبب يعني في كلام الشارع ولذا قال في فتح القدير في بحث الطهارة
السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز انتهى ومتعلقه
به اي تعلق الحكم بالسبب ان الاصل في اضافة الشي ان يكون الشي

المضاف

المضاف اليه سببا له اي للمضاف لانها للاختصاص واقوى وجوه
بالسببية وانما يضاف الشي الى الشرط مجازا بجامع ان الحكم
متوقف عليه كتوقفه على سببه كصدقة الفطر من اضافة الشي
الى شرطه اي شرط وجوبه وهو يوم العيد لا شرط صحته بدليل
جواز التعجيل قبله بعد السبب وحجة الاسلام لان الاسلام
شرط وجوبها وصحتها والسبب البيت لقوله تعالى حج البيت
ثم اعلم انه لا مخالفة بين المتقدمين والمتاخرين في اسباب
العبادات فالمتقدمون لما قالوا اسبابها نعم الله تعالى علينا
شكرا لها فانما ارادوا الاسباب الحقيقية والمتاخرون لما
ذكروا الاسباب المذكورة من الوقت وغيره انما ارادوا الاسباب
الظاهرية وحينئذ فلا محل لترجيح ابن الهمام في التحرير من ان
الاوجه مذهب جماعة ان السبب للصلاة توالي النعم المفضية
في العقل الى وجوب الشكر غير انه قدر ما اعتبرها مسببا به
اما الوقت فجدير به العلامة انتهى

باب بيان اقسام السنة

شروع في الاصل الثاني من الاصول الاربعة للاحكام
وهي في اللغة الطريقة المعتادة وفي الاصول قوله عليه الصلاة
والسلام وفعله وتقريره وهو سكوته عند امر يعاينه من مسلم قط
الصحابة وفي الفقه ما تقدم في بحث العزيمة من ما واظب عليه النبي
عليه السلام مع الترك احيانا بلا عذر ولما كانت في الاصول

تطلق على ما ذكرنا اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر
لاختصاصهما بالخبر **والاقسام التي سبق ذكرها** للكتاب
من الخاص واخواته والظاهر واخواته ومقابلها والحقيقة
واخواتها والعبارة واخواتها التي مبلغها عشرون قسما وكذا
القسم الشامل للكل التي صارت به الاقسام ثمانين قسما بالاعتبار
ثابتة في السنة اي في قسم منها وهو الخبر لان قول النبي عليه
الصلاة والسلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة
فتجري فيه هذه الاقسام ايضا وبيانها في الكتاب العزيز بيان
فيها لانها فرع الكتاب في الحجية فلا يحتاج الى اعادتها **وهذا**
الباب لبيان ما يختص به السنن لانه المحتاج الى بيانه
فيه **وذلك** اي ما يختص به بالاستقرا **اربعة اقسام الاول**
في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
الثاني في الانقطاع الثالث في محل الخبر الذي جعل الخبر فيه
حجة الرابع في بيان تفسير الخبر والكل راجعة الى بيان الاتصال
بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو ما يختص به السنن كما اشار اليه
في التوضيح ثم اعلم ان حجية السنة ضرورية دينية ويتوقف
العلم بتحققها وبيان المتن على طريق وصوله الينا وهو السند
وهو الاخبار بانه حدث به فلان او خلق كثير وهو خبر وانما
وسيأتي تعريفهما وبيان اقسام الخبر في المبحث الرابع وسيأتي

ايضا

ايضا الكلام على عصمته عليه الصلاة والسلام في بيان افعاله
ثم الخبر ينقسم باعتبار الى متواتر واحاد اشار الى بيانهما بقوله
وهو اي كيفية الاتصال بنا **اما ان يكون كاملا** بلا شبهة
وهو اي الكامل **كالمتواتر** ادخل كاف التشبيه لان للكامل فردا
آخر وهو السماع منه مشافهة وهو اقوى من المتواتر لان سماع
الكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم كما اشار اليه في التقرير
وهو في اللغة من التواتر وهو تتابع اشياء بينهما مهلة وفي الاصطلاح
الخبر **الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على**
الكذب شرط فيه امرين الاول عدم احصاء العدد وفسره
في التلويح بما لا يدخل للضبط وفسره الهندي بما لا يحصي عدده
عادة لكثرتهم لا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط انتهى وهذا
الشرط مختلف فيه فاختاره المصنف تبعا لفخر الاسلام
وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا
عن واقعة منعتهم من اقامة الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين كذا في التقرير وهو الحق كما في التحرير وعلى كل
من القولين لا يشترط في التواتر عدد معين خلافا للبعض والقول
به قول بلا دليل كما في التلويح وفي التقرير والصحيح انه لا ينحصر
في عدد وضابطه ما حصل العلم عنده واقل عدد يحصل به العلم
معلوم لله وغير معلوم لنا انتهى الثاني عدم امكان تواطؤهم

اي تواطئهم علي الكذب وهو تفسير للكثرة بمعني ان المعتبر في كثرة
المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطئهم علي الكذب
حتي لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز تواطئهم علي الكذب فيه لغرض
من الاغراض لا يكون متواترا وهو شرط متفق عليه ولذا اختار
في التحرير ان المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقراين
المنفصلة ولم يشترط المصنف العدالة والاسلام في
المخبرين لانه ليس بشرط فيه حتي لو اخبر جمع غير محصور من كفار
بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل
عيسي وتابيد دين موسي عليهما الصلاة والسلام فلا نسلم تواتره
وحصول شرايطه في كل عهد كذا في التلويح واختار في التحرير
وترك المصنف قيدين لا بد منهما في المتواتر احدهما ان يكون مستندا
الي الحس سمعا او غيره حتي لو اتفق اهل اقليم علي مسئلة عقلية
لم يحصل لنا اليقين حتي يقوم البرهان كذا في التلويح وجزم
به في التحرير ثانيهما شرط في المستمع وهو ان يكون المستمع
متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا
يلزم تحصيل الحاصل كذا في التقرير ثم اعلم انهم جعلوا مورد
القسمة الخبر مع ان السنة مشتملة علي غيره من الامر والنهي والفعل
فانها تنقل بالطرق المذكورة واجاب عنه في التلويح بان
المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعني اتصاف الامر

والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلي الله عليه وسلم متواتر
انتهي ومعني اتصاف الفعل به ان الاخبار بكونه فعله متواتر
ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت اتفاقا الا الجصاص
لان المشهور عنده من المتواتر **فيكون آخره كاوله واوله**
كآخره ووسطه كطرفيه وحاصله انه يشترط في المتواتر استوا
الطرفين والوسط في انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه **كنقل**
القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير
الزكوات واروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف
بعرفات كذا في التقرير **وانه** اي المتواتر **يوجب علم اليقين**
اي علما يقينا كذا فسره الجلال وفي ضيآ الحلوم اليقين
زوال الشك **كالعيان علما ضروريا** لانا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية
كالانبيآء والاوليآء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك
الا بالاخبار وفسر العلم الضروري من المتواتر في التلويح بما لا
يفتقر الي تركيب الحجة حتي انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان
وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات
انتهي وفي المواقف العلم الحادث ينقسم الي ضروري ومكتسب
فالضروري قال القاضي هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما
لا يجد الي الانفكاك عنه سبيلا وتخيمه ما لا يكون تحصيله

مقدورًا للمخلوق والبديهي ما يثبته مجرد العقل فهي اخص من
الضروري والكسبي يقابل الضروري والنظري ما يتضمنه
النظر الصحيح وتمامه فيه وفي التقرير من زعم ان العلم ضروري
للمتواتر وهو الجمهور لم يشترط سبق العلم بهذه الامور يعني
شرايطه لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله
تعالى فان خلق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط
وان لم يخلق له العلم علم اخلال هذه الشروط او بعضها
فضابط العلم بحصول هذه الشروط عند حصول العلم بخبر
التواتر لا ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول
العلم بهذه الشروط انتهى وفسر الهندي الضروري عند
الجمهور بالحاصل من غير نظر وفكر وفسره الغزالي بعدم
الحاجة الى الشعور بالواسطة وفي التحرير وينقسم التواتر
الى ما يفيد العلم موضوع لاخبار العدد وغير موضوع بل
منها بل يعلم عندنا بالعادة كاخبار علي وعبد الله بن جعفر
يحصل عندها علم الشجاعة والسخا ولا شيء منها يدل على الجميع
ضمنا اذ ليس الجود جزء مفهوم اعطاء الالف ولا التزاما
الا بالمعنى الاعم لجواز تعقل قاتل الف بلا خطور معنى الشجاعة
الى اخره او يكون اتصالا فيه شبهة صورة لكونه احادا في
الاصل معنى لان الامة قد تلقته بالقبول وهو ما

كان

او يكون عطف على يكون التصوير بان
ما ينص او يكون كيفية الاتصال

كان من الاحاد في الاصل وهم القرن الاول اي الصحابة ثم انتشر
حتى نقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن
بعدهم اي القرن الثالث ولذا قال في التقرير والعبرة للاشتهار
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدها فان عامة
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورا حتى
لا يجوز الزيادة بها على الكتاب بخبر الفاتحة انتهى وعرف المشهور
في التحرير بما كان احاد الاصل متواترا في القرن الثاني والثالث
مع قبول الامة وهو قسم من المتواتر عند الجصاص وعامتهم قسيم
والمتواتر عند الجصاص من ثمة افاد العلم بمضمون الخبر ضرورة او
نظرا وهو المشهور انتهى وانه اي المشهور يوجب علم الطمانينة
وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان
كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل
للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله
تعالى ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان
جانب الظن بحيث يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله
سكون النفس من الاضطراب لشبهة الا لملاحظة كونه
احاد الاصل فيفيد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن
انتهى وحاصله ان العلم به استدلالي وصار حجة للعمل به كالمتواتر
فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكن لا يكفر

جاحد لان جحوده لا يودي الي تكذيبه عليه الصلاة والسلام
لانه لم يسمع منه عدد لا يتوهم تواطيهم علي الكذب بل يودي الي
تخطئة العلماء وهي ليست بكفر بل بدعة وضلالة كذا في التقرير
وفي التحرير قيل يكفر بجحده عند الجصاص والحق الاتفاق علي
عدمه لاحاديته اصله فلم يكن تكذيبا له عليه السلام او يكون
اتصاله بنا اتصالا فيه شبهة صورة وهو ظاهر ومعني حيث
لم تتلقه الامة بالقبول كخبر الواحد وهو علم علي هذا النوع من
من الاخبار فلا يراعي فيه المعني فسقط ما يقال كيف قال لما
رواه وهو كل خبر يرويه الواحد الاثنان فصاعدا لاعبرة
للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وحاصله
انه ما ليس واحدا من المتواتر والمشهور كما في التحرير وقوله
لاعبرة للعدد فيه رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين
فصاعدا فقبل الثاني دون الاول وقوله والمتواتر مستغني
عنه لان ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة
كذا في التقرير وانه اي خبر الواحد يوجب العمل لافادته
غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه وهي كافية لوجوب
العمل دون علم اليقين اي ولا يوجب علما يقينيا وهو مذهب
اكثر العلماء وجميع الفقهاء بالكتاب دليل وجوب العمل وهو قوله
تعالي فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين

ولينذروا

ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وفسد الجلالان
الجلالان لولا بهلا الفرقة القبيلة والطايفة الجماعة والضمير
في ليتفقهوا عايد الي الماكثين ولعلهم يحذرون اي عقاب الله
بامتثال امره ونهيه وذكر في التلويح ان لعل ههنا للطلب والايجاب
لامتناع الترجي علي الله تعالي والطايفة بعض من الفرقة واحد
او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان
يبلغ حد التواتر فدل علي ان قول الواحد يوجب الحذر وقد
يجاب ان المراد التفقه في الفروع بقرينة التفقه ويلزم
تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب
الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال علي ان كون
لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما
الا انه خص بالاجماع علي عدم خروج واحد من كل ثلاثة انتهي
وقد يقال ان لعل ههنا انما كانت للطلب بقرينة ما قبلها وهو
الامر بالانذار فان وجوب الانذار انما كان لطلب الحذر
والانذار الاخبار المخوف عند الرجوع كذا في التقرير والسنة
وهو انه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه
الي الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها علي الانام وهذا
اولي من الاستدلال بقبول خبر بريرة وغيرها في الصدقة
والهدية لجواز ان حصل للنبي صلي الله عليه وسلم علم بصدقها

على انه انما يدل على القبول دون وجوبه والاجماع وهو انه نقل من
الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك
يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق
الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما
نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في
افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق والمعقول وهو ان
التواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام
وقيل قايله القاشاني وابن داود والروافض وجماعة من
المتكلمين وبعض المحدثين ومنهم احمد بن حنبل وداود الظاهري
لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم اي لا تتبعه من قفا يقفو وهو الاتباع فلا يوجب خبر
الواحد العمل لانه لا يوجب العلم ثم هذا قول من تدنى الا اهل
الحديث لكن اخرجوا المعاملات فان خبر الواحد فيها يوجب
العلم قالوا العجز نا من الطهارة كل حق لنا بطريق لا شبهة فيه
وكذا الراي ان كان متمسكا به في الاحكام عندهم للضرورة
او يوجب العلم هذا قول احمد ومن تابعه فعندهم الاخبار
التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لكن توجب
علما ضروريا عند احمد واستدلاليا عند داود لانتفاء

اللازم تعليل لعدم وجوب العمل يعني ان العلم لازم للعمل وانتفاء
اللازم مستلزم انتفاء الملزوم او لثبوت الملزوم تعليل لوجوب
العلم يعني ان العمل يستلزم العلم والعمل ثابت بالاتفاق وكذا
العلم ليلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وعلى هذا قول من
قال انه يوجب علما استدلاليا فان كان ثبوته بالملازمة فهو
استدلالي والجواب عن الاية اما بمنع ان المراد بها المنع عن اتباع
الظن مطلقا بل فيما يكون المطلوب منه العلم يقينا من اصول
الدين وقيل المراد من قوله ولا تقف منع الشاهد عن جزم الشهادة
الا بما يتحقق على انا ما اتبعنا الظن في خبر الواحد بل اتبعنا الدليل
الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع
كذا في التقرير ثم اعلم ان قولنا ان خبر الواحد يفيد العمل دون
العلم بعمومه يشمل ما رواه البخاري ومسلم وهما مظنون كمروي
غيرهما وجزم ابن الصلاح وجماعة بانه مقطوع بصحته لان
الاجماع على قبوله وان كان عن ظنون فظن معصوم والاكثر
على خلافه وتمامه في التحرير والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد تقسيم للخبر بحسب الراوي له وحاصله ان الراوي
اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا
بالفقه يقبل مطلقا والا فان وافق قياسا ما قبل والا لا واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم

بظهر جاز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان
يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او
سكتوا عنه فيقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه
فان وافق قياسا قبل والا فلا كذا في التلويح وفي التحرير ان
هذا تقسيم للراوي عنه عليه الصلاة والسلام بلا واسطة
وليس يلزم صحابيا لانه من صحبه مرة على وجه الاخذ والتبع
على ما ياتي **كالخلفاء الراشدين** وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم **والعبادلة** جمع عبدلة في عبد قال الكرماني
وهم اربعة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير
وعبد الله بن العاص واما قول الجوهري في الصحاح بدل ابن العاص
ابن مسعود فمردود عليه لانه مناف لما قال اعلام المحدثين
كالامام احمد بن حنبل وغيرهم وهم اهل هذا الشان والرجوع
فيه اليهم انتهى ورده في فتح القدير بان الحق دخول عبد الله
ابن مسعود فيهم لان هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه
والفتوى من الصحابة وابن مسعود اولى بذلك لتقدمه
وملازمته له عليه الصلاة والسلام وعلى هذا يدخل تحته
كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ
ابن جبل وعايشة رضي الله عنهم **كان حديثه حجة يترك به**
القياس خلافا لمالك لطلقه فشملها اذا كانت علة القياس

تثبت بنص او لا فان الخبر مقدم مطلقا لان الخبر يقين باصله
من حيث انه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطا وانما
الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب
والقياس محتمل باصله وعلى تقدير ثبوت العلية قطعا احتمل ان
يكون خصوص الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع
مانعا عنه ولان ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان
كانت احادها غير متواترة فيكون اجماعا **وان عرف** الراوي
بالعدالة دون الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال ولا
ان يقول عرف بالعدالة والضبط كما في التحرير فان مجرد العدالة
لا يكفي في الصحة وفي التحرير وابو هريرة فقيه انتهى يعني فلا
يصح ادخاله في هذا القسم وسياتي ايضا **ان وافق حديثه**
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث **الا لضرورة** لان
النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن
من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زايدة يخلو عنها
القياس والمراد بالضرورة ان يخالف جميع الاقيسة فحينئذ
يترك العمل به وفي قوله الا لضرورة لطف ورعاية ادب قال فخر
الاسلام وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث
فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله
حكى عن ابي حنيفة في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن

مالك رضي الله عنه وقلده فما ظنك في ابي هريرة رضي الله عنه حتى
ان المذهب عند اصحابنا انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا
انسد باب الراي والقياس انتهى وقيد الاقليسة في التلويح
بالتي لا يكون ثبوت اصلها بخبر راو غير معروف بالفقه ومنهم
انه اذا كان ثبوت اصلها لا يترك الحديث وهو ظاهر

حديث المصراة: من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع
اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة
اللبن وقول صدر الشريعة ليظنها المشتري سمينا فيه نظر
والمحفلة بمعناها وروى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر وكون هذا الحديث مخالفا للقياس
الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب
وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة
والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه
ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب
المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فليكن رد هذا
الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع

في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا
لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضى لان البايع
انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت
فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح
كذا في التلويح وذكر القاضي ابو زيد في الاسرار ان هذا الحديث
مخالف للقياس من وجوه اخر منها انه اوجب رد صاع من تمر
بمقابلة الذي حلب بعد الشراء والقبض فاللبن بعدهما لا يكون
مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه فلا يضمن بالتعدي لعدم
التعدي ولا بعقد لان ضمان العقد يثبت بالقبض الا ترى انه
لا يضمن الذي يحدث بعد القبض كذا الذي حدث عند العقد
ثم حلب بعد القبض لان الذي عند العقد لم يكن مالا لكونه
باطنا ولا كان مالا كان صفة للشاة فلا يكون له حصة من
الثمن ما لم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شيء من
الثمن فكذا بعده ولئن جاز ان يقابله الضمان فينبغي ان يسقط
البايع حصته من الثمن ان كان ضمان عقد ولئن كان ضمان التعدي
وجب ان يضمن بالمثل او القيمة اما الصاع من التمر بلا تقويم
قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع انتهى واما الحكم في المذهب
عندنا فقد حرره السيرامي حيث قال فيمن اشترى مصراة على انها
لبون فالبيع فاسد في رواية الاسرار وبه اخذ الكرخي لانه

بيع بشرط وجايز في رواية الطحاوي لانه بيع بوصف مرغوب فلم
يكن شرطا في الحقيقة كالشرا بشرط السلامة فلو حلبها فلم يجدها
لبونا اخذها بالقيمة علي رواية الاسرار ولا رجوع بالنقصان
لعدم العيب واخذها بالثمن في رواية الطحاوي ورجع بالنقصان
لتحقق العيب بفوات الوصف المرغوب وامتناع الرد لثبوت
الزيادة المنفصلة المتولدة من المبيع ولو اشتراها بغير شرط
وفي ظنه انها لبون ثم حلبها فلم تكن لبونا فالبيع جايز اتفاقا ولا
رجوع بشي الا علي رواية الطحاوي لكونه عيبا انتهى وفي فتح القدير
لو اختيرت رواية الطحاوي للفتوي كان حسنا لغرور المشتري
بالتصرية ولو اغتر بقول البايع هي حلوب فتبين خلافه بعد الولادة
يرجع فكذا هنا انتهى ومما ذكره الاكمل في شرح المشارق ان
التصرية ليست بعيب عندنا انما هو علي رواية الكرخي ثم اعلم
ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر علي القياس مذهب عيسى
ابن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة
وخبر العرايا وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن
تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الخبر بل يقبل
خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
ويقدم علي القياس قال ابو اليسر واليه مال كثير من العلما لان
التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر

انه

انه يروي كما سمع والدليل علي صحته ان عمر رضي الله عنه قبل حديث
حمل بن مالك في الجنين وان كان مخالفا للقياس وان الجنين
ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا يجب شي
وقبل خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس
عنده خلاف ذلك لان الميراث يثبت بملكه قبل الموت والزوج
لا يملك الدية قبل الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقها الصحابة
ولهما نظاير كثيرة ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا بدليل
انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصايم اذا اكل او شرب ناسيا مع
انه مخالف للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت
بالقياس ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط فقه الراوي
للتقديم فثبت انه مستحدث واجاب عن حديث المصراة
والعرية ونحوهما ان ترك اصحابنا العمل لمخالفتها الكتاب وهو
ما تلونا والسنة والاجماع المتقدمين لا لعدم فقه الراوي
علي انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيا
من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان
يفتي في ذلك الزمان الا مجتهد فلا وجه لرد حديثه ولئن سلمنا ولكن
كان فيه حفظ لجانب ابي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب علي وابن
عباس وعايشة رضي الله عنهم فانهم ردوا خبر ابي هريرة الوضو
مما مسته النار كذا في التقرير ورده في التلويح بقوله وما روي

من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مست النار
ليس تقديما للقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه انتهى وكذا
في التحرير مرجحا لتقديم الخبر على القياس مطلقا كما هو قول الاكثر
فالحق تقديمه عندنا على القياس مطلقا وبه بطل قول المتعصبين
ان الحنفية اصحاب الراي وان كان الراوي مجهولا فقد
نحو الاسلام بالمجهول في رواية الحديث للاحتراز عن مجهول النسب
فانها غير مانعة من قبول حديثه كذا في التقرير لم يعرف الا بحديث
او حديثين ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة
والضبط اذ معلوم انها لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين
واورد عليه ان عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث
الواردة في فضائلهم فيجب ان الجزم بالعدالة يختص بمن اشتهر
بالصحبة والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول كذا
في التلويح وسياتي بيان الصحابي في بحث المرسل ان شاء الله
تعالى كوابصة بن معبد بالصاد المهملة فانه روى ان رجلا
صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم
بالاعادة كذا في التقرير وحكمه عندنا الكراهة لغير عذر فان
روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث او اختلفوا
فيه اي في قبول حديثه بان قبل البعض ورد البعض وقيد بنحو
الاسلام وغيره بان ينقل الثقات عنه ويوافق القياس

فان

فان فات احدهما لا يقبل ومثال ما اختلفوا فيه ووجد الشرطان
حديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى
لها مهرا وما دخل فقضى عليه السلام بمهر المثل فسر به فقبله
ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب
الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة
احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول ومما طعن من
من علي رضي الله عنه وقد روى عن الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت
كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما
القياس عنده كذا في التوضيح يعني ان المعقود عليه عاد سالما
اليها كما لو طلقها قبل الدخول بها وفي الصحاح بروع اصحاب الحديث
يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول
الا خروع وعتود اسم واد انتهى وتعقبهم في التحرير في هذا المثال
بان عمل ابن مسعود كان بالراي غير انه سر برواية الموافق
لرايه من الحاق الموت بالدخول وهو اعم من القبول لجواز اعتباره
بالمتابعات الا انه ينقل انه بعد استدل به وهذا نظر
في المثال غير قادح في الاصل انتهى او سكتوا عن الطعن اي
عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لان السكوت في موضع

الحاجة الي البيان بيان فان الحاجة داعية الي بيان البطلان
ان كان باطلا لان السلف لا يتهم بالتقصير في السكوت عما
يعرفون بطلانه تقصيرا فاذا سكتوا كان ذلك بيان انه
مقبول **صار كالمعروف** اي صار المجهول كالراوي المعروف **وان
لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا** اي يسمي مستنكرا
ومنكرا **فلا يقبل** لانهم كما لا يتهمون برد الحديث الثابت لا
يتهمون بترك العمل به فاتفاقهم علي الرد دليل علي انتقادهم
اياه في هذه الرواية كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام
لم يجعل لها نفقة ولا سكني وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر
وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت
قال عيسي بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته
بهما حيث قال تعالي فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه
في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله اسكنوهن من
وبالسنة ما قال سمعت النبي عليه الصلاة والسلام انه
قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكني ما دامت في
العدة كذا في التلويح لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنهما
وقال به الحسن وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده
الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا الظاهر

الكتاب

الكتاب والسنة انتهي وحاصله ان حديث فاطمة من قبيل الشاذ
لا يعمل به وتمام ابحاثه في فتح القدير من النفقات **وان لم يظهر
حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به** لان
العدالة اصل في ذلك الزمان وهو الصدر باعتبار هذا الظاهر
يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يظهر فيما السلف
تمكن فيه تهمة فيجوز العمل به اذا وافق القياس علي وجه حسن الظن
به **ولا يجب** العمل به شرعا لان الوجوب لا يثبت بمثله من الطريق
الضعيف واورد عليه انه لو وافق القياس كان الجواز بالقياس
فما فائدة الجواز به جوازا اضافة الحكم اليه حتي لا يتمكن نافي
القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الي الحديث كذا في التقرير
ثم اعلم ان جواز العمل به انما هو في قرن الصحابة والتابعين
وتابعيهم للحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشوا الكذب اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة
الكذب فلذا صح عند القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا
فهذا الاختلاف العهد كذا في التوضيح **وانما جعل الجرحة بشرط
في الراوي** يبين صفاته كذا ذكره فخر الاسلام وانما قيد به لان
المعرفة والجهل قايمان بغيره **وهي اربعة** بالاستقراء الاول
العقل هو عند الحكما مشترك فانه يقال للجوهر المجرد الذي
ليس متعلق بجسم لتدبيره وتصرفه فيه ولقوي النفس

الانسانية بحسب تكميل جوهرها فمنها قوة استعدادية وهي
التي من شانها قبول المعقولات الاولى وتسمى عقلا هيولانيا ومنها
قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها تتهيا
لاكتساب الفكريات وتسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي
التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهدة
متى شاء من غير افتقار الى كسب ويسمى عقلا بالفعل ومنها ان
لحصول المعقولات بالفعل شاهدة متمثلة في الذهن عقلا مستفادا
والذي تقرر عليه اي اكثر الفقهاء من اصحابنا ما ذكره المصنف
ذكره الهندي وهو نور اي قوة شبيهة بالنور اي في انه
بها يحصل الادراك ويحتمل ان يراد بالنور المنور وهو الجوهر
المجرد الذي هو اول المخلوقات ولا يخفى بعد هذا الاحتمال
عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف
ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من
هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل
الفعال هو الذي يوثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا
بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان باضاءة
الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضاءة نوره تدرك المعقولات
كذا في التلويح يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق
فاعل يضيء يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب

المبادي

المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى انتهائها صيرورتها بحيث
يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى
المطلوب من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي ادراكه فلزم
من هذه العبارة ان نهاية درك الحواس بداية درك العقل وقد
ذكروا ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس
الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر
ولا خفاء ان المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه ونهاية درك
الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها
ايضا خمس وتفاصيلها في التوضيح والتلويح ثم قال في التلويح
ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره
من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير
الى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يعهد في العربية بل المراد
ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به في الادراكات
من جهة انتها ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه
لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات
والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات
ما يسلكه العلماء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج
الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وهو
مسلوك طريق الكليات واكتساب النظريات والاستدلال

علي الغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق
فهي نور للنفس به تهتدي الي سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك
المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه
ورتب المقدمات علي ما ينبغي يبتدي المطلوب للقلب بفيض
الملك العلام واورد علي التعريف في التقرير بانه قد يكون
الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او مراتب فانا اذا استدللنا
من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان
علمه عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك نعم الحق ان التعريف
انما يتاتي في ماله صورة محسوسة واما تعريفه علي الاطلاق
فهو قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقايق الامور انتهي
فيبتدا اي يظهر المطلوب للقلب المسمي بالنفس الناطقة
فيدركه اي يدركه القلب المطلوب بتامله اي القلب وفي
التحرير الاكثر ان العقل قوة بها ادراك الكليات للنفس ومحله
الدماغ عند الفلاسفة والقلب الذي هو اللحم عند الاصوليين
وهي المراد بذلك النور وفي التلويح ان معني كلامهم في العقل انه قوة
للنفس بها ينتقل من الضروريات الي النظريات انتهي وعرفه
الشيخ ابو الحسن الاشعري بانه العلم ببعض الضروريات قال في
المواقف والظاهر انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند
سلامة الالات وتمام فيه ثم اعلم انه علي هذه التعاريف عرض

ولنا

ولذا اصرحوا بانه يكون قابلا للشدة والضعف ولو كان جوهرا
لم يصح قبوله لهما اليه اشار في التقرير والشرط هو الكامل
منه اي من العقل وهو عقل البالغ لان العقول لما تفاوتت
في الاشخاص تعذر العمل بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
هي مناط التكليف فقدر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك
لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء علي تمام
التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرو رية
وتكامل القوي الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مراكب
القوة العقلية بمعني انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء
وتصل الي المقاصد وبمعونتها تظهر اثار الادراك وهي مسخرة
مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالي فهي تامرها بالاخذ
والاعطاء واستيفاء الذات والتحرك للادراكات قدر ما
تدرك من المصلحة لتحصل الكمالات كذا في التلويح دون القاصر
منه وهو عقل الصبي لان الصبي الكامل التمييز وان كان ضابطا
لا يجتنب الكذب بعلمه بان لا اثم عليه فلا يكون خبره حجة وان
الشرع لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر الدين اولي ولذا يرد العبد
فانه مقبول الرواية وان لم يكن وليا في امور لانه لحق المولي
لا لقصور عقله قال في التحرير والبلوغ شرط حين الاداء لا التحمل

ولا تنعقد بين القصار والمعتوه كالصبي انتهى وما في بعض الشروح
من تفسير العقل القاصر بعقل المعتوه والمجنون فليس بصحيح
في المجنون اذ لا عقل له اصلا وفي التقرير وكذا الحكم اذا كان
فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة
مع ان الرواية اوسع في الحكم من الشهادة انتهى والضبط
لغة الاخذ بالجزم واصطلاحا عند الحنفية وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بالكلية عليه لئلا
يشذ منه شيء قال في التوضيح وشرطنا حق السماع احترازا عن
ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفي على المتكلم
مجيئه لبعده وهو يزدري نفسه فلا يستعيد ثم فهمه بمعناه
الذي اريد به اي فهم الكلام متلبسا بمعناه الذي اريد به
لغويا كان او غيره ثم حفظه اي الكلام ببذل المجهود له اي
الطاقة في حفظه بان يكرر الى ان يحفظ ثم الثبات عليه اي
على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بالبدن
ومراقبته احترازا عما لا يرى لنفسه اهلا للتبليغ فيقصر
في مراقبة بعض ما التفى اليه بمذاكرته بلسانه فان ترك العمل
والمذاكرة يورثان النسيان على اساءة الظن بنفسه
بان لا يعتمد على نفسه اي لا انساه ولا يسامح في حفظه
بل يسيء الظن اي اذا تركته انسيته اذ الحزم سوء الظن ولهذا

كان

كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر اي
تتابع النفس وجعلت فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه
مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة
الى حين ادائه اي يكون مشغولا بالثبات عليه الى حين ادائه
وظاهر كلامهم ان الضبط بهذا المعنى شرط في قبول الرواية ونقضهم
في التلويح بانه ليس بشرط لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب
الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير
نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول
واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهذا مذهبنا في الترجيح
انتهى وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الضبط على نوعين كامل
واكمل فالاول لابد منه لقبول الرواية ولذا لا يقبل خبر من
من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة وهو ضبط
المتن بصيغته ومعناه لغة والثاني ان يضم الى هذا الجملة
ضبط معناه فقها وشريعة ولهذا قصرت رواية من لم يعرف
بالفقه عند معارضة من يعرف بالفقه في باب الترجيح وهذا
مذهبنا في الترجيح انتهى فقد علمت ان الاشارة راجعة الى
الاكمل منه لا مطلقا وفي التوضيح شرطنا حق السماع هنا لا
في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة
بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى لو بولغ في حفظه

كانت كافية لان محفوظ لقوله وانا له لحافظون انتهي وفي التحابير
ومن الشرايط رجحان ضبطه علي غفلته ليحصل الظن ويعرف
بالشهرة وبموافقة المشهورين بالضبط او غلبتها والا فبعدله انتهي
والعدالة في اللغة هي الاستقامة سوا كانت في الدين او في الانتقال
طريق عدل الجادة **والمعتبر هنا** اي في قبول روايته **قال** اي
العدل بمعني العدالة وهو الارتجاز عن محظورات دينه وهي
متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا النبي
عليه الصلاة والسلام فاعتبر ما لا يؤدي الي الحرج **وهو رجحان**
جهة الدين والعقل علي طريق الهوي والشهوة حتي اذا ارتكب
كبيرة او اصر علي صغيرة سقطت عدالته لانه صار متهما بالكذب
فلا تقبل رواية الفاسق قيد بالاصرار علي الصغيرة لان من
ابتلي بشي منها من غير اصرار فعدل لان التحرز عن جميعها متعذر
عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط
جميعها سد لباب الرواية وحد الاصرار ان تتكرر منه تكررا
يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك
كذا في التقرير ولم يذكروا هنا ترك ما يخل بالمروءة في تفسير
العدالة ولا بد منه كما في الشهادة ولذا قال في التحرير وهي ملكة
تحمل علي ملازمة التقوي والمروءة والشرط ادناها ترك
الكبائر والاصرار علي الصغاير وما يخل بالمروءة اما الكبائر

فروي

فروي ابن عمر الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والا لحاد
في الحرم اي الظلم وفي بعضها واليمين الغموس وزاد ابو هريرة اكل
اكل الربا وعن علي اضافة السرقة وشرب الخمر وفي الصحيح قول الزور
وشهادة الزور وما عدا القمار والسرف وسب السلف الصالح
والطعن في الصحابة والسعي في الارض بالفساد بالمال والدين
وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر واما الذي يخل
بالمروءة فصغاير دالة علي خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة
علي الحديث وبعض مباحات مثلها كالاكل في السوق والبول
في الطريق والافراط في المزح المفضي للاستخفاف وصحبة
الاراذل والاستخفاف بالناس وفي اباحة هذا نظر وتعاطي
الحرف الدنية كالحياكة والصياغة ولبس الفقيه قباء ونحوه
ولعب الحمام انتهي وظاهره انه تزول بفعل ما يخل بالمروءة من غير ذكر
اصرار وقد صرح به المحلي في شرح جمع الجوامع وفي فتح القدير
والحاصل ان ترك المروءة مسقط للعدالة وقيل في تعريف
المروءة ان لا ياتي الانسان ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته
عند اهل الفضل وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب
السخف والمجون والارتفاع عن كل خلق دني انتهي وذكر فيه
ان مما يخل بها المشي بسراويل فقط ومد رجله عند الناس

وكشف رأسه في موضع يعد فعله خفة وسوء ادب وقلة مروءة
وحيا ومنه مغارضة شيخ الاحداث في الجامع ولا تقبل شهادة
الطفيلي والرقاص والمجازف في كلامه والمسخرة بلا خلاف وكذا
من يشتم اهله ومماليكه كثيرا وكذا الشتام للحيوان كدابته
وكذا البايع لها وتسقط العدالة بترك الصلاة بجماعة من غير
تاويل وبترك الجمعة من غير عذر والاكل فوق الشبع الا فيما
استثني والخروج لروية السلطان او الامير عند قدومه
وركوب البحر للتجارة او التفرج والتجارة الي ارض الكفار وقرى
فارس ونحوها وعدم اداء الزكاة وبالشهادة علي اقرار باطل او
فعل باطل وصحح في فتح القدير قبول شهادة اهل الصناعات
الدنية فما في التحرير ضعيف ومما يسقط العدالة الفجور والترب
وفي الذخيرة والمحيط الاعانة علي المعاصي والحث عليها من الكباير
ولا تقبل شهادة اهل الشعبذة وهو المسمي في ديارنا دكاكا
لانه اما ساحر او كذاب اعني الذي ياكل منها ويتخذها مكسبة فاما
من علمها ولم يعملها فلا وصاحب السيميا علي هذا كذا في فتح القدير
وقد زاد في جمع الجوامع في الكباير علي ما ذكرناه اللواط والغصب
والنميمة وقطيعة الرحم والخيانة في الكيل والوزن والكذب
علي رسول الله صلي الله عليه وسلم وضرب المسلم وكتمان الشهادة
والرشوة والدياثة وهي استحسان الرجل علي اهله والقيادة

وهي

وهي استحسان الرجل علي غير اهله والسعاية بالمسلم الي الظالم ليوذيه
واليأس من الرحمة والامن من المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وفطر
رمضان والغلول والمحاربة قال المحلي وليست الكباير منحصرة
فيما عدده وما ورد في الحديث من انها سبع محمول علي بيان المحتاج
اليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الي السبعين اقرب وسعيد
ابن جبير هي الي السبع مائة اقرب يعني باعتبار اضافة انواعها
انتهي وزاد في الروض في عد الكباير ترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن والوقوع في اهل العلم
وحملة القرآن قال ومن الصغاير النظر الي المحرم وغيبة
واستماعها وكذب لا حد فيه ولا ضرر واشراف علي بيوت الناس
وهجر مسلم فوق ثلاث وكثرة خصومات لا ان راعي حق الشرع
وضحك في الصلاة ونياحة وشق جيب لمصيبة وتبختر وجلوس
بين فساق ايناسا لهم وادخال مجانين وصبيان يغلب
تنجيسهم المسجد والاكراه وامامة من يكرهونه لعيب فيه واستعمال
نجس في بدن او ثوب لغير حاجة والتغوط مستقبلا وفي الطريق
وما اشبه ذلك مما لا يجوز حتي كشف العورة في خلوة لغير حاجة
فالاصرار علي الصغاير ولو علي نوع منها يسقط الشهادة دون
الفاسق وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فلا
يقبل خبر المستور في الظاهر وهو الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه

يجوز ولا يمنع والا تكشف
يكون مطلقا من الصغاير
وكان ازيد من الكذب
ما هو واجب
وحده

وهو المجهول وعن ابي حنيفة قبوله ما لم يرده السلف ووجهه ظهور
العدالة بالتزامه الاسلام وفي الحديث امرت ان احكم بالظاهر
ودفع بان الغالب اظهر وهو الفسق فيرد ما لم تثبت العدالة
بغيره كذا في التحرير ولا مخالفة بين ما ذكر وبينما مر من عدم قبول
المستور وما ذكره قبله من قبول رواية المجهول بشرطه لان
الكلام هنا في غير القرون الثلاثة كما سبق التقييد به وقد ترك
المصنف مسائل مهمة يتعين ذكرها تتميما للفائدة وكلها من
التحرير باختصار الاولى المعرف للعدالة والضبط الشهرة كمالك
وشعبة والتزكية ولها الفاظ مذكورة فيه الثانية الحديث
الضعيف اذا تعددت طرقه فان كان ضعفه لفسق الراوي
لا يرتقي الى الحجية ولغيره كسوء الحفظ مع العدالة يرتقي وهذا
التفصيل هو الاصح لان الفسق لا يرتفع بالعدد بخلاف سوء
الحفظ فان عدم القبول لتوهم الغلط والتعدد يرجح انه اجاد
فيه فيرتفع المانع الثالثة قال الاكثر الجرح والتعديل يكون
بواحد في الرواية وباثنين في الشهادة الرابعة اذا تعارض
الجرح والتعديل فالمختار تقديم الجرح مطلقا الا اذا قال
المعدل علمت ما جرحه به وانه تاب عنه فانه يقدم
التعديل الخامسة الاكثر على عدالة الصحابة فلا يستعمل
التعديل للآية الذين معه وللحديث اصحابي كالنجوم وما

تواتر

تواتر عنهم من مداومة الامتثال ودخولهم في الفتن كان بالاجتهاد
السادسة ان العدالة شرط حال الاداء وان تحمل فاسقا الا
بفسق الكذب عليه الصلاة والسلام عند احمد وطائفة
والوجه الجواز بعد ثبوت العدالة انتهى وفي البدايع ان المعروف
بالكذب اذا تاب لا تقبل شهادته كالمحدود في القذف لا من
صار معروفا بالكذب واشتهر به لا يعرف صدقه من توبته بخلاف
الفاسق اذا تاب عن انواع الفسق انه تقبل شهادته انتهى
السابعة ثبت التعديل بحكم القاضي العدل وعمل المجتهد الشارطين
لا ان لم يعلم سوى كونه على وفقه انتهى الثامنة قال قاضي
خان في فتاواه الفاسق اذا تاب لا تقبل شهادته ما لم يمض
عليه زمان يظهر التوبة ثم بعضهم قدره بستة اشهر وبعضهم
قدره بسنة والصحيح ان ذلك مفوض الى راي القاضي والمعدل
انتهى **والاسلام** بيان للرابع من شرائط كون الخبر حجة وانما
شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى
في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور وانما لم
يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون
مستقيما ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد
على كافر عند طعن الخصم قال قاري الهداية وتزكيته بالامانة
في دينه ولسانه ويده وانه صاحب يقظة انتهى كذا في التلويح

لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة
من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على
الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات الحسنة فلا خفا في تمهما
الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر
كما يخرج الفاسق والمبتدع انتهى ولما كان الاسلام والايمان
عبارتين عن معبر واحد عند علمائنا فسر حقيقة الايمان
فقال **وهو التصديق** والمراد به اذعان القلب وقبوله لوجود
الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة
والسلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان
في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه
الصلاة والسلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي كذا
في التلويح **والاقرار بالله تعالى** ظاهر في ان الاقرار ركن من
الايمان وهو قول شمس الايمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء
ونسبه في المواقف الى ابي حنيفة وقال في المسايرة انه منقول
عن ابي حنيفة ومشهور عن اصحابه وبعض المحققين من
الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق
كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا في الباب
فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط والفع

عليه

عليه والنصوص الدالة عليه وعند اكثر الايمة كما في المواقف انه
التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى
واختاره النسفي في العمدة ورجحه في التلويح بانه اوفق باللغة
والعرف الا ان في عمل القلب خفاء نيطت الاحكام بدليله الذي
هو الاقرار ولذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا
حتى لو اكره الحربي والذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا
مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة
اي التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض
وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد انتهى وصحة الايمان
مع الاكراه في حق الذمي سهو وانما هو في حق الحربي كما في فتاوى
قاضي خان من باب الردة وفي شرح المقاصد لا يخفى ان الاقرار
لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان
والاظهار للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا
كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره
انتهى وفي المسايرة واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار
على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان
طولب به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد
شرط وفسروه به وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب او

بها في تحقق الايمان واثباته امور الاختلال بها اخلال بالايمان
اتفاقا كترك السجود للصنم وبقتل نبي والاستخفاف به او بالمصحف
والكعبة وكذا مخالفة ما اجمع عليه وانكاره بعد العلم به قال
الامام ابو القاسم الاسفرائني بعد ذكرها اذا وجد ذلك دل لنا
على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه لاستحالة
ان يفضي السمع بكفر من معه الايمان ولا يخفى على متامل ان بعض
هذه قد تثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى والمقطوع به
ان الايمان وضع الهي امر به عباده ورتب على فعله لازما هو
ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضده بلا انقضا وهذا
لازم الكفر شرعا وان التصديق بما اخبر به النبي صلى الله عليه
وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره اذا كان على سبيل
القطع من مفهومه وانه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل وجود امور
عدمها يترتب ضده كتعظيم الله تعالى وانبيائه وكتبه وبيته
وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام الى قبول
اوامره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق اهل
الحق وهم الاشاعرة والحنفية على انه لا ايمان بلا اسلام
وعكسه فيمكن اعتبار هذه اجزاء المفهوم الايمان فيكون انتفاء
ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق
وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق

الي

الى المجموع مومنها ولا باس به فانا قاطعون على انه لم تبق له حالة
الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون
بامور خاصة وان يكون بالغا الى حد العلم ان منعنا ايمان
المقلد والا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة
اعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفي
ايضا لانتفائها الايمان مع وجود التصديق بحاليته ولا يمكن
اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط فينتفي عند
انتفائها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفائها يثبت
ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه
وهو الكفر انتهى وصرح في المسامرة بان المختار الاخير وهو اعتبارها
شروطا لاعتباره شرعا انتهى **كما هو باسمائه وصفاته** يعني
لا بحقيقته قال في المواقف حقيقته تعالى غير معلومة للبشر
وعليه جمهور المحققين وغيرهم وتجوز العلم بحقيقته خلافا للفلاسفة
والغزالي وامام الحرمين وكلام الصوفية في الاكثر مشعر
بالامتناع والمراد بالاسم ما دل على الذات الماخوذ من الوصف
الخارجي الداخل في مفهوم الاسم حقيقيا كالعليم واضافيا
كالماجد بمعنى العالي وسلبيا كالقدوس والماخوذ من الفعل
كما افاده في المواقف وفي العناية من اليمين المراد بالاسم هنا
لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم وبالصفة

المصادر التي تحصل وصف الله تعالى باسماء فاعليها كالرحمة
والعلم والعزة والصفة على نوعين صفة ذات وصفة فعل
لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده او لا والثاني صفة
الذات كالعزة والاول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز
ان يقال رحم الله المومنين ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود
دون المسلمين انتهى وقبول الحاكم وشرايعه اي الانقياد
بجميع ما جاء به محمد عن الله كما فسرناه والشرط فيه البيان كما ذكرنا
اي في قبول روايته بيان ما ذكرناه اجمالا ولا يكتفى بالظاهر
وهو النشاة في الدار من ابوين مسلمين فافاد شيئين الاول انه
لا بد من الاستيصاف عن الايمان فيقال تومن بالله وصفاته
وان ما جاء به محمد حق فاذا قال نعم حكم باسلامه في الظاهر
وان وافق هذا الاستفهام ما في قلبه كان مومنا عند الله تعالى
والا والثاني ان من استوصف بان وصف بين يديه فقال لا اعرف
ما تقول فليس بمومن قال في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين
مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت فلم تصف ابانت
من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا
لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل كفر بعد الاسلام
وصارت مرتدة قال الشيخ البزدوي في جامعه وهذا مما يجب
حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام بعد البلوغ حتى تؤدي

احترازا

البيان من ح

احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فيه هذا حين تزف
اليه كذا في التقرير والمراد بجهلها عدم الاعتقاد في نفس الامر لا
عدم التعبير فان كثيرا من الرجال يعجز عنه كما في فتح القدير ثم اعلم
ان امارات الاسلام قائمة مقام الصلاة بجماعة وايتاء الزكوة
واكل ذبيحتنا كما ذكر فخر الاسلام واعلم انه يكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل
فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل
حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر كذا في المسامرة
باليمين الثاني الرد على بعض المشايخ حيث قال ان ذكر الوصف
لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقته ما يجب الاقرار به وبيانه
على التفصيل ورده فخر الاسلام بانه يتعذر اشتراطه لان
اكثرهم لا يقدرون على تفسير صفات الله تعالى على الحقيقة
فيشترط الكمال الذي لا يودي الى الحرج انتهى ولهذا اي
لاشتراط الامور الاربعة في الراوي لا يقبل خبر الكافر لفقد
الرابع وسكت عن المبتدع لانه ان كانت بدعته تكفره فهو
كافر والا فان كانت بدعته جلية كفسق الجوارح فالاكثر القبول
واما غير الجلية كنفي زيادة الصفات فقيل نقبل اتفاقا وان
ادعى كل القطع بخطا الاخر لقوة شبهة عنده وتمامه في التحرير
لكن قال في التقرير المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية

من انتحل الهوى والبدعة ودعى الناس الى هواه وهو مذهب ائمة
الفقه والحديث لان الداعي الى الهوى يحتاج الى المحاجة وذلك
سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث النبي عليه الصلوة والسلام
ولا كذلك الشهادة لانها ليس بداع الى التقول والتزوير
وقيل الرواية كالشهادة والمختار خلافه انتهى وذكر قبله ان المبتدع
ان كانت بدعته تكفره ويسمى الكافر المتاول فالاكثر على عدم قبول
شهادته وروايته وان كانت لا تكفره فالاكثر على قبول شهادته
دون روايته الا الخطابية فلا في الكل ويلحق بهم صاحب
الالهام فلا تقبل شهادته والفاسق لفقد العدالة وشرطه
ان يكون ما فعله محرما في اعتقاده ولذا قال في التحرير واما
شرب النبيذ واللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عمدا
من مجتهد ومقلد فليس بفسق انتهى والصبي والمعتوه
لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان
وافق القياس الا اذا تعددت طرقه كما بيناه وفي التحرير واما
الحرية والبصر وعدم الحد في قذف والولاد والعداوة فمختص
بالشهادة وعن ابي حنيفة نفي رواية المحدود والظاهر خلافه
لقبول ابي بكرة انتهى والثاني من الاقسام الاربعة المختصة
بالسنن في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل

من

من الاخبار بفتح السين من الارسال خلاف التقييد وسمي هذا
النوع به لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي
عنه وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين قول الامام الثقة
قال عليه الصلاة والسلام مع حذف من السند وتقييده با لتابعي
او الكبير منهم اصطلاح كذا في التحرير فهو عند المحدثين اذ ذكر
الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان
ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة
فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا
فمرسل كذا في التلويح وعرفه في التقرير عندهم بان يترك التابعي
الواسطة بينه وبينه عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر
من كلامهم وهو بالاستقراء اربعة ان كان من الصحابي وهو
عند اكثر الحديث وبعض الاصول من لقي النبي صلى الله عليه وسلم
مسلما ومات على اسلامه او ارتد وعاد في حياته واما بعد وفا
كقرة والاشعث ففيه نظر والاظهر النفي وجمهور الاصوليين من
طالت صحبته متتبعا مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان
عرفا بلا تحديد في الاصح وقيل ستة اشهر وقال ابن المسيب
سنة او غزو لنا ان المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم
ليس الا ذاك والاصح نفيه عن الوافد اتفاقا فاذ يقال ليس
صحابيا بل وفد وارتحل من ساعته قال في التحرير وينبني عليه

ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج الى التزكية او يحتاج وعلى
هذا المذهب جرى الحنفية ولولا اختصاص الصحابي بحكم لامكن
جعل الخلاف في مجرد الاصطلاح ولا مشاحة فيه انتهى وحاصله
ان غير الملازم يحتاج الى التعديل ولا يقبل ارساله عند من لا يقبل
المرسل وما في التقرير من ترجيح القول الاول فضعيف بما في التحرير
وفي التحرير اذا قال المعاصر العدل انا صحابي قبل على الظهور
لا القطع لاحتمال قصد الشرف واقتصر في جمع الجوامع على قول
من اجتمع مومنا بمحمد صلى الله عليه وسلم فلم يشترط موته مومنا
فقال المحقق المحلي في شرحه واعترض على التعريف بانه يصدق على
من مات مرتدا مسلما كعبد الله بن ابي سرح ويجاب بانه كان
يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف اذ لا يشترط
فيه الاحتراز عن المنافي العارض ولذلك لم يحترزوا في تعريف
المومن عن الردة العارضة لبعض افراده ومن زاد من متاخري
المحدثين كالعراقي في التعريف ومات مومنا للاحتراز عمن ذكر
اراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا
والا لزمه ان لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك
احد وان كان ما اراده ليس من شان التعريف انتهى فمقبول
بالاجماع ولا اعتبار بخلاف الاسفرائيني ولا بما نقل عن الشافعي
من عدم قبوله ان علم ارساله كذا في التحرير وقد علل قبول مرسل

الصحابي

الصحابي في التوضيح والتقرير بالحمل على السماع من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وليس بصحيح لان الصحابي اذا قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مرسلا وانما يكون خبره مرسلا
اذا صرح بانه لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينه وبينه
رجلا فحينئذ لا يجوز حمله على السماع فاذا اطلق قال في التحرير
اذا قال الصحابي قال عليه السلام حمل على السماع ولا اشكال
في قال لنا وسمعته وحدثنا فان قال سمعته امر ونهى فالاكثر
حجة وتمامه فيه ثم قال اذا اخبر الصحابي بحضرته عليه الصلاة
والسلام فلم ينكر كان ظاهرا في صدقه لا قطعيا لاحتمال انه
لم يسمعه او لم يفهمه او كان بين نقيضه او راى تاخير الانكار
او ما علم كذبه او رآه صغيرة ولم يحكم باصرار انتهى ومن القرن
الثاني اي التابعين والثالث التابعين للتابعين كذلك
اي مقبول مطلقا عندنا وعند مالك واحمد وهو قول الاكثر
واطلق اكثر المحدثين من عهد الشافعي المنع وقال الشافعي
ان تقوى باسناد او ارسال مع اختلاف الشيوخ او قول صحابي
او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن ثقة قبل واما الناجم
العدل فنسبه المتن اليه عليه السلام بقوله قال ويستلزم
اعتقاده ثقة الاصل وكونه من ائمة الشان قوي الظهور
في المطابقة والا لم يكن عدلا او اماما ولذا حين سئل

النخعي لاسنادي عبد الله قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو
الذي رواه واذا قلت قال عبد الله فغير واحد وقال الحسن
متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم فمن سبعين فافادوا ان ارسالهم عند اليقين
او قريب منه فكان اقوى من المسند وهو مقتضى الدليل وقال
في التحرير وهو صريح في ان الراجح ان المرسل اقوى من المسند وقد
جزم به في التوضيح بناء على ان العادة جارية بان الامر اذا كان
واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد والا نسبه الى الغير
وتعقبه في التلويح بمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل
لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول
تخفيفا للحال وارا على ثقة في ذلك المقال انتهى وفي التقرير ان
فخر الاسلام اختار ان المرسل اقوى من المسند عند المعارضة
لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لان ترجيحه على
المسند ثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله وارسال من دون
هولاء اي ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث
كذلك مقبول عند الكرخي لما ذكرنا خلافا لابن ابان لان الزمان
زمان الفسق والكذب فلا بد من البيان الا ان يروي الثقات
مرسله كما رووا مسنده فيقبل مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله
وقال الرازي لا يقبل الا اذا اشتهر انه لا يروي الا عن عدل ثقة

قلت صح

وهو مختار شمس الايمة والذي يظهر ترجيح قول الكرخي لان الكلام في
العدل الضابط والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول
عند العامة اطلقه فشمل ما اذا اسنده المرسل او غيره اما الاول
فلاحتمال انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا
فارسله اعتمادا عليه ثم تذكر فاسنده ثانيا او بالعكس فلا
يقدح ارساله في اسناده واما الثاني فلان عدالة المسند
تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم القبول اسناد
المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح في ارسال
الاخر وصحح في التقرير ان الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا
عدلا يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا
او جماعة واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل
لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل
او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر
المبتدع فهو على ما ذكرنا من عدم القبول وان كان بالعرض
على الاصول وهو راجع الى نفس الخبر بان خالف الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس فانه تعارض قوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم من وجدكم اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان
قوله من وجدكم حمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله
عنه وهي وانفقوا عليهن من وجدكم كذا في التوضيح وتعقبه

في التلويح بان الكلام في خبر العدل وهنا مستنكر منهم راويه
بالكذب والغفلة والنسيان الى اخره **او السنة المعروفة** بالخبر
اي خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين مخالف للمشهور
وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حصر جنس البينة على
المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين
على المدعي بخبر الواحد **او الحادثة** بالنصب اي خالفها بكونه شاذا
في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان حقا او في مثل
هذه الحادثة مما يحيله العقل وتمامه في التلويح **او اعرض عن**
الاية من الصدر الاول وهم الصحابة كحديث الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه فيحمل على انه سهو او منسوخ
كان مردودا منقطعا ايضا كما كان لنقصان في الناقل **والثالث**
من الاقسام المختصة بالسنن **في بيان محل الخبر** اي بيان محل
ورود خبر الواحد لخرج الاعتقادات فانها لا تثبت باخبار
الاحاد لابتنائها على اليقين وفسر في التوضيح المحل بالحادثة
الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان ما ليس بحجة
للانقطاع بقسميه خارج **فان كان المحل من حقوق الله تعالى**
وهو ما شرع للنفع العام عبادة او معاملة او عقوبة سواء كان
خالصا له او فيه حق العبد ايضا ليدخل حد القذف والقصاص
وسواء كان ابتداء عبادة او بناء عليها عند الجمهور وسواء كان عبادة

مقصودة كالاركان الاربعة او تبعا كالوضوء او كان معنى العبادة
تابعا كالعشر او ليس بخالص كصدقة الفطر او دائرا بين العبادة
والعقوبة كالكفارات وبما قررنا ظهر ان اقتصار التوضيح على
العبادة والعقوبة لا ينبغي لخروج المعاملة وقد ادخلها في التحرير
يكون خبر الواحد فيه حجة لما قدمنا من الدلائل على قبول خبر الواحد
المطلقة فافاد انه لا يشترط لقبوله العدد لان الدلائل لم تفصل
وقيل لا تقبل الا رواية عدلين لانه عليه السلام لم يقبل خبر ذي
اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يقبل المغيرة في الجدة حتى شهد
له محمد بن مسلمة ولم يعمل بخبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى
شهد له ابو سعيد الخدري واجيب بان ذلك لقيام التهمة لان
الحادثة في جمع عظيم والواجب في مثلها الاشتهار ولذا ما نقل
عن الصحابة فلقيام التهمة فطلب العدد للاحتياط لا للاشتراط
كما ان عليا كان يحلف الراوي للتهمة الا ابا بكر لعدمها كذا في التقرير
خلافا للكرخي في العقوبات لقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا
الحدود بالشبهات وفيه شبهة ولنا انه عدل جازم في عمل فيقبل
كغيره والمراد بها في الحديث الشبهة في نفس السبب لا المثبت والا
انتفت الشهادة وما كان ظاهرا من الايات فيه واما القياس
فانه لا يثبت الحدود مع الادلة القطعية على كونه حجة لانها
مقدرة بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك ثم اعلم ان

ان المحقق في التحرير رجح الي الكرخي اكثر الحنفية وهو بعيد فقد
صرح في التقرير والهندي بان القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص
والكثر اصحابنا ومال لفخر الاسلام وشمس الايمة الي قول الكرخي
وان كان من حقوق العباد وهي ما كان نفعه عايدا الي واحد
بخصوصه من ما فيه الزام محض اي من كل وجه كالبيوع والاملاك
المرسلة من غير ذكر سبب والنكاح والطلاق والعتاق يشترط
سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والضبط والعدالة
فلا شهادة لمعتوه ولا صبي ولا مغفل ولا فاسق واما الاسلام
فشرط في الشهادة على المسلم واما في الشهادة على الكافر فلا ولا ينبغي
ادخال عدم كونه محدودا في قذف لانه ليس من شروط الرواية
كما قدمناه وان كان من شروط الشهادة كما ان شرطها ان لا يجر
بشهادته لنفسه مغنما ولا يدفع عنه مغرما مع العدد
وهو رجلان او رجل وامراتان في غير الحدود والقصاص
وما لا يطلع عليه الرجال اما في حد الزنا فالشرط اربعة
رجال وفي بقية الحدود والقصاص رجلان وفي الولادة
والبكارة وعيوب النساء امراة ولفظة الشهادة فلو قال
اعلم او اتيقن لا تقبل شهادته وكذا الاشهاد للاخرس ولو كان
في اشارة مفهومة واما شهادة المراة فيما يطلع عليه الرجال
فخارجة من اشتراط العدد ولفظ الشهادة كما في التقرير

قال

قال الزيلعي ويشترط فيها سائر شرايط الشهادة من الحرية والا سلام
والعقل والبلوغ والعدالة انتهى ثم اعلم ان لفظ الشهادة ركنها
فالمراد بالشرط هنا ما لا بد منه ليشمل الركن والشرط ولا بد من
شرط اخر وهو التفسير فلو قال الثاني اشهد مثل شهادته لا تقبل
وتمامه في الخلاصة والولاية اي الحرية فلا شهادة للعبد وقت
الاداء ولو مكاتبا او مدبرا او ام ولد واما الصبي والمعتوه فقد
خرجا بالشرط الاول وانما لم يشترط ان لا يكون للاصله وان
علا وفرعه وان سفل ولاحد الزوجين للاخر والشريك لشريكه
لانه شرط للشهادة للانسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها
اذا كانت عليه بخلاف الصبي والمعتوه والعبد والمغفل والعبد
والواحد فانها لا تقبل مطلقا وانما اشترط في هذا النوع ما
ذكر في هذا النوع صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام
فيحتاج الي زيادة توكيد قال في التوضيح والشهادة بهلال
الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس
ينبغي بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه
من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من
حقوقهم ويلزم الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه
معنى الالزام اذ لا يخفي ان امتناعهم بالصوم اكثر والزامهم
فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد كذا في التلويح وفيه

نظر لان مرادهم بالامتناع الانتفاع الدنيوي فقط وهو في
الفطر واما في الصوم فبتجويع النفس فنفعه اخروي قال الهندي
ومن هذا القسم الاخبار بالحرمة في الامة فان حرمة الفرج
وان كانت من حقوقه تعالى لكن ثبوتها مبني على زوال الملك الذي
هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث
يثبت بخبر الواحد لان الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود
بنفسه ولهذا يثبت الحل بدون ملك المحل في الطعام المباح
وتثبت الحرمة مع قيام الملك في المحل كالعصير اذا تخمر وكما اذا
اخبر عدل بانه ذبيحة مجوسي يحرم عليه الاكل مع بقاء ملكه حتى
لم يكن له الرجوع على بايعه فالاخبار به اخبار بامر ديني انتهى
ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا يثبت الا بشهادة رجلين
او رجل وامرأتين لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال
الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة
رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لان حرمة التناول
تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا كذا في الهداية
من الرضاع وذكر في الكراهية ان هذا اذا كان الاخبار بقاطع
مقارن واما القاطع الطاري فيقبل خبر الواحد كما اذا
كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه
او اخته فانه يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارئ على العقد

والاقدام الاول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع بخلاف
ما اذا كانت المنكوحة كبيرة لانه اخبر بفساد مقارن للعقد
والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيثبت
المنازع بالظاهر انتهى وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبة
عنه غافلون لكن اعترض عليه بان هنا ما يوجب عدم القبول
في مسئلة الصغيرة وهو ان الملك للزوج فيها ثابت والملك
الثابت لا يبطل بخبر الواحد واجيب بان ذلك اذا كان ثابتا
بدليل يوجب ملكه فيها وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال
وخبر الواحد اقوى منه كذا في العناية وفيه نظر لان الملك
في الكبيرة ايضا ثابت بالاستصحاب وكذا في ساير الاملاك
فلا يجوز ابطاله بخبر الواحد وفرع الزيلعي على الفرق السابق
انه لو اخبر واحد بارتداد مقارن من احد الزوجين لا يقبل
ولو اخبر بارتداد طارئ يقبل انتهى وقد استفيد من تعليلهم
لعدم قبوله في الرضاع بما فيه من ابطال الملك انه لو اخبر عدل
قبل النكاح بالرضاع ثبتت الحرمة وقد صرح به قاضيخان في فتا واه
وعلله البزازي بان الشك فيما اذا كان قبله وقع في الجواز وفيما
اذا كان بعده في البطلان والدفع اسهل من الرفع وقد
استنبطه الزيلعي من تعليلهم ولا حاجة اليه مع التصريح
وذكر في المحيط فيه روايتين من غير ترجيح وان كان المحل لا

فيه اصلا كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات
في الهدايا والودايع والامانات يثبت باخبار الاحاد بشرط
التمييز في المخبر فقط ولو صبيا او كافرا او عبدا لانه لا الزام
فيها دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق دفعا للحرج لان
العدول لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لاسيما
لاجل الغير وظاهر كلامه انه لا يشترط التحري لقبول خبر الفاسق
في هذا النوع وقد صرح به في التوضيح معللا بان الضرورة
لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق في الطهارة والنجاسة فانه
لا يقبل الا مع انضمام التحري فان الضرورة فيه غير لازمة لان
العمل بالاصل ممكن وقد نقل الاختلاف في التلويح في اشتراط
التحري في قبوله في هذا النوع بناء على ان محمدا قيده به في كتاب
الاستحسان ولم يقيده في الجامع الصغير واستثنى في الهداية
من قبول خبر الفاسق ما اذا كان اكبر رايه انه كاذب فلا
يجوز له ان يعمل به لان اكبر الراي يقام مقام اليقين وجزم
في التحرير باشتراط تصديق القلب له فعلى هذا ان صدقه
قلبه عمل به اتفاقا وان كذبه لا يعمل اتفاقا وان لم يصدقه
ولم يكذبه فهو محل الاختلاف ثم اعلم ان الاخبار بما ذكر لا فرق
فيه بين ان يكون الرسول هو المخبر او المأذون والوكيل و
الشريك او ان فلانا رسول ونحوه كما في التلويح وان كان

فيه

فيه الالزام من وجه دون وجه وهي خمس مسايل ذكرها محمد عزل
الوكيل وحجر المأذون والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع
والمسلم الذي لم يهاجر بالشرايع وقاس المشايخ عليها اخبار البكر بالنكاح
كما في فتح القدير ففي ست وزاد في الظهيرية سابعة وهي الاخبار
بالعيب وان كان فاسقا انتهى وقد يزاد ثامنة وهي فسخ الشركة
والمضاربة وقد يقال انه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه في التنقيح
على عزل الوكيل فالاولى افراده بالذكر زيادة في البيان ووجه
كونه الزاما في الحجر والعزل والفسخ انه يبطل عمله في المستقبل
وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه والالزام في البكر
نفاذ النكاح عليها المقتضي لمنعها من التزوج في المستقبل وعدمه
من حيث انه يمكنها فسخه وقت الاخبار وفي الشفيع يلزمه سقوط
الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على
تقدير التصرف في الجاني يلزمه الارش لا على تقدير عدمه والمسلم
الذي لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الاداء لا على تقدير عدمه
فكان من هذا القبيل على الاختلاف وهو قول الاكثر خلافا لما
قيل ان الاتفاق على اشتراط العدالة في القضاء لانه عن
الشارع بالدين ولما صححه شمس الايمة من ان القضاء اتفاق
لان المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده في التحرير
وفتح القدير بانه لو صح انتفى اشتراط العدالة في الرواة فانما

ح بالعيب اذا اخبر عدل بان بعبده العيب فانه يكون
بعيب فاقدم على شرايه
رضي

ذاك الرسول الخاص بالارسال انتهى فلا اعتبار لما صححه السرخسي
وان مشى عليه الزيلعي **يشترط فيه احد شطري الشهادة** اما العدد
او العدالة **عند ابي حنيفة** فلا يقبل خبر الفاسق والمستور (الواحد)
على الشبهين لانه شبهه الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب
عدمه فقلنا باشتراط احدهما وقالا لا يشترط الا التمييز لانه
من المعاملات والخلاف في الفضولي اما الوكيل والرسول فلا
يشترط فيهما الا التمييز لان عبارتهما كالموكل والمرسل والعدالة
لا تشترط في الخصوم حتى لو اخبر المشتري الشفيع بالبيع يجب
عليه الطلب اجماعا وقيد في الكنز العدد بالمستورين فظاهره
انه لا يقبل عنده خبر الفاسقين وظاهر ما في التقرير قبوله
فانه علل لوجه الاصح من عدم اشتراط العدالة في المثنى بان
لزيادة العدد تاثيرا في سكون القلب كالعدالة بل تاثير
العدد اقوى فان القاضي لو قضى بشاهد واحد لم ينفذ ولو
قضى بشهادة فاسقين نفذ وان كان اتى بخلاف السنة انتهى
وقال الاسبيجابي الخلاف فيما اذا لم يصدقه اما اذا اخبره
الفاسق وصدقه صح انتهى وذكر الهندي ان الفاسق اذا
اخبر بعزل الوكيل فان كذبه الوكيل ولم يظهر صدقه لا ينعزل
اتفاقا وان ظهر صدقه فكذلك عنده لا عندهما وان صدقه
الوكيل انعزل اتفاقا وهذا كله في الوكالة التي لم يتعلق

بها

الوكيل [illegible] عن الرسول
[illegible] الوكيل

بها حق الغير اما التي تعلق فلا ينعزل ولا بعزل الموكل كالوكالة
الثابتة في ضمن عقد الرهن انتهى وسكت المصنف عن اشتراط
بقية سائر شروط الشهادة على قول جزم به في التوضيح فقال
وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود
سائر الشرائط انتهى فعلى هذا لا يقبل خبر المراة والعبد والصبي
وان وجدت العدالة او العدد وما كان ينبغي له الجزم به
فانه ليس فيها نص عن الامام محمد لا نفيا ولا اثباتا فلذا ذكره
فخر الاسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الاكمل والهندي **والرابع**
من اقسام ما يختص بالسنن **في بيان نفس الخبر** وهو كما في التحرير
جملة دالة على مطابقة خارج واما عدمها فليس مدلولا ولا
محتمل اللفظ انما يجوز العقل ان مدلوله غير واقع والانشاء
جملة لا دلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيه اي ادراك
انها وافقه او لا انتهى وفي المطول ثم الحق ما ذكره بعض
المحققين وهو ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على
الصدق واما الكذب فليس من مدلوله بل هو نقيضه وقولهم
يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل
المراد انه يحتمله من حيث هو اي لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول
اللفظ ثابتا انتهى واذا عرفت هذا ظهر لك ان تقسيم الخبر
للاقسام الاتية ليس باعتبار الوضع انما هو لدليل خارجي **وهو**

اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي المخبر كخبر الرسل عليهم
السلام اي الانبياء عليهم السلام وهذا يدل على ان كل نبي رسول
واختاره في المسايرة بقوله ذكر المحققون ان النبي انسان بعثه
الله لتبليغ ما اوحي به وكذا الرسول فلا فرق لكن الاكثر المشهور
الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه كذا في المسايرة وقسم
يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية وهو وما قبله
غنيان عن البيان وقسم يحتملهما اي الصدق والكذب على
السواء وقد علمنا ان احتماله الكذب عقلي لا وضعي كخبر الفاسق
يجب التوقف فيه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وقد مر انه لا يتوقف في خبره فيما لا الزام فيه اصلا وقسم
ترجح احتماله اي الصدق على الكذب كخبر العدل المستجمع
لجميع شرائط الرواية فيجب العمل بقوله والمقصود ههنا بيان
كيفية السماع والضبط والتبليغ ولهذا النوع اطراف
ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو
على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون
من جنس السماع بان يقرا على المحدث بكسر الدال ويقرا بضم
الياء مبنيا لما لم يسم فاعله وهو اولى من فتح الياء ليشمل قراءة
الراوي على الشيخ او قراءة غيره وهو يسمع واطلقه فشمل ما
اذا اعترف الشيخ او سكت بلا مانع خلافا لبعضهم لان العرف

انه تقرير ولانه يوهم الصحة فكان صحيحا والاقيس كذا في التحرير
واطلق في القراءة فشمل قراءته من كتاب او حفظ كما في التحرير
او يقرا المحدث من كتاب او حفظ عليك واختلف في اي النوعين
ارجح فرجح الاكثر الثاني فانه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم
ورجح ابو حنيفة الاول لزيادة عنايته بنفسه فيزداد ضبط
المتن والسند والثاني كان احق منه عليه السلام فانه كان
مامونا عن السهو اما في غيره فلا كذا في التوضيح وتعقبه في التحرير
بانه الحق انه في غير محل النزاع انتهى فان الكلام في المحدث عن
الشارع لا الشارع اذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ وعن
ابي حنيفة انهما يتساويان فان حدث من حفظه ترجح
او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم المتن بان يكتب حدثني
فلان فاذا بلغك كتابي هذا فحدث به عني بهذا الاسناد
وهو معنى قوله وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى اخره ثم يقول
فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب فان تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم كان بالكتاب
والارسال لكن قوله حدث عني ليس بشرط في حل السماع عند
الجمهور وهو الصحيح لان الكتاب ان لم يقترن بالاجازة لفظا
فقد تضمن الاجازة معنى كذا في التقرير وبه علم ان الاجازة
في النوعين الاولين ليست بشرط بالاولى مما فعله الناس

من طلب الاجازة للقاري والسامعين بعد القراءة على الشيخ
ليس بلازم وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث
للرسول ابلغ عني فلانا انه حدثني بهذا الحديث فلان ثم يذكر
اسناده فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
فيكونان حجتين خلفا عن النوعين الاولين اذا ثبتا بالحجة
اي بالبينة كما في كتاب القاضي الى القاضي وعند العامة
لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط
الكتاب ويغلب ظنه صدق الرسول قال في التحرير وضيق
ابو حنيفة بالبينة ولا يلزم كتاب القاضي للاختلاف بالداعية
فيه انتهى قال في التوضيح والمختار في الاولين ان يقول حدثنا
وفي الاخيرين اخبرنا انتهى وجوز في التحرير في قراءة الشيخ
عليه حدثنا واخبر وسمعته وقال وغلبت كلمة قال في المذاكرة
وفي قراءة الطالب قرات وقرئ عليه وانا اسمع وحدثنا
بقراءتي وقراءة ونبانا وانبانا كذلك والاطلاق جايز
على المختار وقيل في اخبرنا فقط والمنفرد حدثني واخبرني
او يكون رخصة بالنص عطف على يكون عزيمة وهو الذي لا اسماع
فيه كالاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
او مجموع مسموعاتي او مقروآتي او نحو ذلك كذا في التلويح وفي
التقرير ومنه اجازة ما صح من مسموعاتي قبل المنع والاصح

الصحة

الصحة للضرورة والمناولة ظاهره انه يكفي مجرد اعطا الكتاب
وليس كذلك وانما المراد بها ان يعطيه المحدث كتاب سماعه
بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب فلو قال
المصنف كما في التحرير والرخصة الاجازة مع مناولة المجاز
ودونها لكان اولى وتنقسم الاجازة للمعين في معين وغيره
كمروياتي ولغير معين الا بالعموم للمسلمين كقوله من ادركني
ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول في معين وغيره
كتاب السنن بخلاف سنن فلان ومنه ما سيسمعه الشيخ
ثم المستحب قوله اجازني ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا ومطلقا
للمشافهة في نفس الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ لا
خطاب اصلا وقيل يمنع حدثني لاختصاصه بسماع المتن والوجه
في الكل اعتماد الطايفة كذا في التحرير والمجاز له ان كان
عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته تصح الاجازة
والا فلا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب
القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه
وتصحيح الاجازة من غير علم بما فيه من الفساد ما فيه وفيه
فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر بتركه لا امر
يتم به الاحتجاج كذا في التحرير وفي التوضيح والحنفية ان
كان يعلم ما في الكتاب جاز له الرواية كالشهادة على الصك

والا فان احتمل التغيير لم يصح وكذا ان لم يحتمل خلافا لابي يوسف
ككتاب القاضي علم الشهود بما فيه شرط خلافا له وشمس الائمة
عدم الصحة اتفاق وتجويز ابي يوسف في الكتاب لضرورة احتمال
على الاسرار ويكره المتكاتبان الانتشار بخلاف كتب الاخبار
وفيه تطويل ذلك في كتب العامة لا القاضي وهذا للاتفاق
على النفي لو قرا فلم يسمع الشيخ او الشيخ ولم يفهم وقبول من سمع في
صباه مقيد بضبطه ولذا امتنعت للمشغول عن السماع بكتابة
او نوم او لهو والحق ان المدار الضبط لحكاية الدارقطني انتهى
ثم قال والاكتفاء الطاري في هذه الاعصار بكون الشيخ
مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لاصل شيخه ليس
خلافا لما تقدم لانه يحفظ السلسلة عن الانقطاع وذلك
لايجاب العمل على المجتهد انتهى وطرف الحفظ. بيان للقسم
الثاني من الثلاثة وعبر عنه في التوضيح بالضبط. والعزيمة
فيه ان يحفظ المسموع. من وقت السماع ويدوم الى وقت
الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب. قال في التوضيح واما
الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان
صيانة للعلم. فان نظر فيه وتذكر. ما كان مسموعا له صار
كانه حفظه الى وقت الاداء لان التذكر كالحفظ يكون حجة
سواء كان خطه او رجل معروف او مجهول كذا في التوضيح

وآلا

والا. اي وان لم يتذكر حين النظر فيه فلا يكون حجة لعدم
حل الرواية له فلا تحل له الرواية والعمل عند ابي حنيفة سواء
كان خطه او خط الثقة سواء كان تحت يده او يد امين ووجبا
عندهما والاكثر بمثل رواية الشاهد خطه في الصك والقاضي
في السجل وعن ابي يوسف الجواز في الرواية اذا كان في يده
لا الصك وعن محمد في الكل تيسيرا وفي الخلاصة قال شمس الائمة
الحلواني ينبغي ان يفتى بقول محمد وقال الفقيه ابو الليث وبه
ناخذ وفي موضع اخر منها ان ابا حنيفة ضيق في الكل حتى قلت
روايته الاخبار مع كثرة سماعه فانه سمع من الف ومائتي
رجل انتهى وطرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه. لقوله عليه السلام نضر الله
امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها وللتبرك
بلفظه الشريف والحديث لبيان الافضلية لانه دعاء
للناقل باللفظ فلا يجوز الاستدلال به على عدم جواز النقل
بالمعنى مع ان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع كما في التلويح
والرخصة ان ينقله بمعناه لان الضرورة داعية اليه
نظر لاجل النسيان بنقلهم احاديث بالفاظ مختلفة في
وقايع متحدة ولا منكر ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه
الصلاة والسلام كذا او نحوه او قريبا منه ولا منكر فكان

اجماعا ولبعثته عليه الصلاة والسلام الرسل بلا التزام لفظ
ولان المقصود المعنى وهو حاصل فان كان الحديث محكما
لا يحتمل غيره انما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره لدفع توهم ان المراد
هنا قسم المفسر وهو ما لا يحتمل النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه
بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كما في التلويح
يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اي معرفة في وجوه اللغة
بان ينقله الى لفظ يؤدي معناه كنقل قعد الى جلس والاستطاعة
الى القدرة كنقل من دخل دار ابي سفيان فهو آمن الى من
حصل في دار ابي سفيان كذا في التقرير قال فخر الاسلام
لانه اذا كان محكما امن فيه الغلط على اهل العلم فثبت النقل
رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة
مع ان النظم معجز قال النبي عليه الصلاة والسلام انزل القرآن
على سبعة احرف وانما نزل ذلك ببركة النبي عليه الصلاة والسلام
غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير
مع قيام الاصل انتهى وان كان ظاهرا يحتمل غيره اي غير
معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وهو من ضم الى علم
اللغة العلم بالشريعة وطريق الاجتهاد لانه اذا لم يكن كذلك
لم يؤمن ان ينقله الى معنى لا يحتمل المعنى الذي احتمله اللفظ

المنقول

المنقول من خصوص او مجاز بان يضم الى ما نقل اليه من
المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص ان كان عاما ولعل
المراد لا يكون الا المحتمل وما كان من جوامع الكلم وهي
الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية
تلك المعاني بعبارته كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج
بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم
او المشكل والمشترك والمجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل
للمجتهد وغيره اما في الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر
الاسلام المنع تبعا لابن سيرين والرازي من الحنفية وهو
الاحوط لانه لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول
غيره واما في المشكل والمشترك فلانه لا يفهم معناه الا بتاويل
وتاويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة مثاله قوله عليه
الصلاة والسلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل ايقاع الطلاق
واعتبار الطلاق فالتاويل باحدهما ونقله به لا يكون حجة
واما المجمل فلا يفهم مراده الا بالبيان من المجمل وامتنع المتشابه
بالاولى لانه مما انسد علينا باب دركه تنبيه اعلم ان الخلاف
في جواز نقل الحديث بالمعنى انما هو فيما لم يدون ولا كتب
واما ما دون وحصل في الكتب فلا يجوز تبديل الفاظه من
غير خلاف بينهم في ذلك قال ابن الصلاح بعد ان ذكر خلافهم

في نقل الحديث بالمعنى ان هذا الخلاف لا نراه جاريا ولا
اجراه الناس فيما تضمنه بطون الكتب فليس لاحد ان يغير
لفظ شئ من كتاب مصنف ويثبت لفظ فيه لفظا اخر
بمعناه فان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم
في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب وذلك
مفقود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق والكتب انتهى
كلام ابن الصلاح كذا في حاشية المغني للدماميني من اخر
الباب الخامس والمروي عنه شروع في بيان الطعن
في الحديث من جهة الراوي وغيره اذا انكر الرواية
اطلقه فشمل ما اذا كان انكار مكذب بان قال ما رويت
لك هذا الحديث قط وكذبت علي وما اذا كان انكار متوقف
بان قال لا اذكر لك اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه
وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالاول لان كلا منهما مكذب
للاخر وهو قول الكرخي واختلفوا بالثاني فالمصنف اختار
السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضي ابو زيد والسرخسي
وقيل لا تسقط وهما على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت بالشك
وهو قول الاكثر وقيل السقوط قول ابي يوسف وعدمه قول محمد
وهو فرع اختلافهما في الشاهدين شهدا على القاضي بقضية
وهو لا يذكرها فان ابا يوسف رده ومحمد قبله ونسبة ابن

الحاجب

الحاجب القبول لابي يوسف غلط ولم يذكر فيها قولا لابي
حنيفة فهو مع ابي يوسف يحتاج الى ثبت ورجح في التحرير
القبول لانه عدل جازم غير مكذب فيقبل كموت الاصل وجنونه
وذكر الهندي ان الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد مسائل
في الجامع الصغير انكر ابو يوسف روايته فيها لما عرض
عليه محمد الجامع الصغير فقال الحفظ عبد الله الاسابلحج
محمد ذلك ولم يرجع عنه بانكاره وهي ست الاولى لو قرا
في احدى الاوليين واحدى الاخريين يقضي ربعا عند
ابي يوسف وركعتين عند محمد وركعتين عند محمد وروى
محمد عن يعقوب انه يقضي عند ابي حنيفة فانكر وقال انما رويت
لك عن ابي حنيفة انه يقضي ركعتين ولم يرجع عنه محمد
ونسبه الى النسيان والثانية مستحاضة توضات بعد
طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال ابو يوسف
انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من
الغاصب اذا اعتق ثم اجاز المالك البيع نفذ العتق
قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة
عليها ويجوز نكاحها الا ان تكون حبلى فحينئذ لا يجوز
نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها
زوجها حتى تضع الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما

فعفي احدهما بطل الدم كله عند ابي حنيفة وقال لا بد فع ربعه
الي شريكه او يفديه بربع الدية وقال ابو يوسف انما حكيت لك
عن ابي حنيفة كقولنا واما الاختلاف الذي روينه
في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفي احدهما الا ان محمدا
ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع ابي يوسف في الاولي
السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعي العبد
ان الميت كان اعتقه في صحته وادعي رجل علي الميت الف
درهم وقيمة العبد الف فقال الابن صدقتما يسعي العبد في قيمته
وهو حر ياخذها الغريم بدينه وقال ابو يوسف انما روينا
لك ما دام يسعي في قيمته هو عبد قبل اعتمادا المشايخ علي قول
محمد انتهي وفي فتح القدير ردا عليهم ان المشايخ رواية محمد مع تصريحهم
في الاصول بان تكذيب الاصل الفرع يسقط الرواية اذا
كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من ابي يوسف
مثل الصريح علي ما يعرف في ذلك الوضع فليكن لا بنا علي انه
رواية بل تفريع صحيح علي اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل
او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل
به لانه صار مجروحا كحديث عايشة ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعد ابنة اخيها عبد
الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع

وقال

وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا
في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح فان كان العمل بخلافه
قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا لانه في الاول كان
مذهبا له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل علي
ان العمل قبلها وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان
اللفظ عاما فيحمله علي معني خاص او مشتركا فيحمله علي احد معنييه
لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لان تاويله لا يكون حجة
علي غيره فجاز لغيره ان يعمل بما رده وذكر فخر الاسلام لهذا
الاصل مثالين احدهما لنا والاخر للشافعي ليفيد ان هذا
الاصل متفق عليه بيننا وبينه فالاول حديث ابن عمر رضي
الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفرق الابدان
وتفرق الاقوال وحمله ابن عمر علي الاول وهو معني المشترك فلا
يبطل الاحتمال بتاويله فخالفناه والثاني حديث ابن عباس من بدل
دينه فاقتلوه وقال ابن عباس لا تقتل المرتدة فخالفنا الشافعي في
الخيار لظاهر الحديث لا لتاويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس
بالنهي عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير
وحاصل ما في التحرير ان حمل الصحابي مرويه علي احد ما يحتمله
ان كان مشتركا ونحوه لا يجب قبوله عند الحنفية وان حمل
الظاهر علي غيره فالاكثر الظاهر وليس من العمل ببعض المحتملات

تخصيص العام فيجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه واسند ابو حنيفة عنه لا تقتل المرتدة فلزم خلافا للشافعي وان كان الحديث مفسرا تعين كون تركه لعلمه بالناسخ فيجب لنا تباعه خلافا للشافعي وبه يتبين نسخ حديث السبع من الولوغ اذ صح اكتفاء ابي هريرة بالثلاث الى اخره وهو مخالف لما ذكره فخر الاسلام من مسئلة تخصيص العام من الصحابي والامتناع عن العمل به من الراوي له مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع ان لا يشتغل بالعمل به ولا بما يخالفه مثل ان لا يشتغل بالصلاة في وقتها ولا بشيء اخر اما لو اشتغل بالاكل والشرب كان ذلك عملا بخلافه وقيل في التحقيق كلاهما واحد لان الترك فعل فكان كالاشتغال بفعل اخر فيكون عملا بالخلاف ايضا وهذا ذكر شمس الايمة في القبيلين ترك ابن عمر رفع اليد كذا في التقرير وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم شروع في بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان طعن من الصحابة رضي وطعن من ايمة الحديث فالاول كحديث تغريب الزاني طعن فيه وحلف ان لا ينفي احدا ابدا وقال علي كفى بالنفي فتنة وهو ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحد بين الشهرة

مع احتياج الامام الى معرفته فيفحص عنه وكف المنفي الى محل ترك الحد واما اذا كان مما يحتمل الخفاء فلا يكون جرحا كحديث القهقهة لم يعمل به ابو موسى الاشعري ولم يكن جرحا لانه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على انه منع صحته عنه بل نقيضه عنه كما في التحرير واشار الى الثاني بقوله والطعن المبهم بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او روايه متروك الحديث او غير العدل من ايمة الحديث لا يجرح الراوي فلا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول ولا يترك بالجرح الاول لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا كذا في التلويح وصحح في التحرير مذهب الجمهور ان العالم باسباب الجرح يقبل جرحه مبهما والا فلا بد من البيان واما التعديل فيقبل مطلقا من غير بيان للعلم بعموم العدالة الا اذا وقع بما هو جرح متفق عليه فلا جرح بالافعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج وللجرح الفاظ كذاب وضاع دجال يكذب هالك ثم ساقط متهم بالكذب والوضع ذاهب ومتروك

ومنه للبخاري فيه نظر وسكتوا عنه لا يعتبر به ليس بثقة مأمون
تُرد واحديثه ضعيف جدًا واهٍ مرة طرحوا حديثه أُطرح
ارم به ليس بشي لا يساوي شيئًا فمن هذه لا حجية ولا استشهاد
ولا اعتبار ثم ضعيف منكر الحديث مضطربه واهٍ ضعفوه
طعنوا لا يحتج به ثم فيه مقال ضعيف ويعرف وينكر ليس
بذاك بالقوي بحجة بعمدة بالمرضي سيئ الحفظ لين وتخرج هؤلاء
للاعتبار والمتابعات الا ابن معين في ضعيف كذا في التحرير
من من اشتهر بالنصيحة للدين والمسلمين وذكر الكرماني
انها كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له ماخوذة من
نصحت العسل اذا صفيته وجعلته خالصًا انتهى وقد افاد
المؤلف ان جرح الرواة بحق نصيحة لا غيبة وان كرهه
المجروح دون التعصب كطعن الملحدين في اهل السنة
والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا
المتقدمين كذا ذكر فخر الاسلام وقد شرطوا الصحة امامة الشافعي
بالحنفي شروطا منها ان لا يكون متعصبًا كما ذكره الزيلعي
فظاهره ان التعصب في الدين كفر والا لما فسد الاقتدا صحيح وفي
فتح القدير ان التعصب فسق يعني فلا يمنع صحة الاقتدا وقد
اوضحناه في شرحنا على الكنز حتى لا يقبل الطعن بالتدليس
وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاح

المحدثين

المحدثين كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ
يوهم الاتصال والصحة مثلا ان يقول حدثني فلان عن فلان من
غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا او اخبرنا ويسموه عنعنة
وقيل هو ذكر كل اسم من روى عنه وذكر اسم من روى عنه شيخه
وانما يكون جرحًا لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس
بجرح فشبهته اولى والتلبيس على من روى له بذكر شيخه
بكنيته دون اسمه بان يقول اخبرني فلان بن فلان الفلاني
مثل قول سفيان الثوري حدثنا ابو سعيد فانه يحتمل الثقة
وهو الحسن البصري الزاهد وغير الثقة مثل محمد بن السائب
الكلبي ومثل قول محمد بن الحسن حدثني الثقة من اصحابنا يعني
به ابا يوسف وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما وانما لم يكن جرحًا
لان الكناية عن الراوي لا باس بها صيانة له عن الطعن فيه
وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة واختصارًا في الكلام
فلا تدل على كون المروي عنه منهما وليس كل من اتهم بوجه
ما يسقط به كل حديثه كذا ذكره فخر الاسلام قال في التحرير
اما التدليس بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى ووصف
شيخه بمعدل لايهام العلو والكثرة فغير قادح وركض
الدابة وهو الحث على العدو اي السير روي عن شعبة ابن
الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على

برذون فتركت حديثه مع ان الركض من اسباب الجهاد كالسباق
بالخيل والاقدام وهو مندوب اليه شرعا والمزاح لا يكون
جرحا لانه ورد به الشرع اذا كان حقا فلا يكون قادحا الا اذا
بالغ فخرج الى ما ليس بحق وتخبط فانه يقدح وفي المزاح نحو كان
الامام والثوري وابن ابي ليلى يمزحون كثيرا وحداثة السن
اي صغر الراوي الضابط وقت التحمل لا يكون قادحا لان كثيرا
من الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا ذلك منهم بعد الكبر خصوصا
ابن عباس رضي الله عنهما وعدم الاعتياد بالرواية لا يكون
قادحا لان الاعتبار للاتقان لا لكثرة الرواية كابي بكر رضي الله
عنه ولا يدخله من له راو فقط وهو مجهول العين باصطلاح
كذا في التحرير والاستكثار مسائل الفقه لا يكون طعنا كما طعن
بعض المحدثين في ابي يوسف فقال كان اماما حافظا متقنا
الا انه اشتغل بالفقه وصرف همته اليه وذلك مما يوجب
وقوع الخلل في ضبط الحديث لا محالة وهو باطل لان ذلك
دليل على قوة الذهن والاجتهاد في معرفة معنى الحديث فيستدل
به على حسن الضبط والاتقان وفي التحرير ان كثرة الكلام
والبول قائما ليس من الطعن   في التعارض
وغالبه من الاحاد كما في التحرير وهو لغة التمانع واصطلاحا
اقتضاء احد الدليلين ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل

واحد

واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما
بوصف هو تابع وخرج باتحاد المحل ما يقتضي حل المنكوحة وحرمة
امها وباتحاد الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند
الحيض وبالقيد الاخير ما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص
والقياس اذ لا تعارض بينهما هذا معنى ما في التوضيح وتعقبه في التلويح
بانه ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى
يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط
اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل
قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد
المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض ونحوه اجيب
ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص
على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح
باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين
لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت
في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين انتهى وتعقبه في
في التحرير بانه فرقه بين القطعيين وبين الظنيين تحكم لانه
ان اراد به التعارض في نفس الامر فهو منتف في ادلة الشرع
كلها قطعيها وظنيها وان اراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فهو في الكل ظاهر فيثبت في قطعي الثبوت ويلزمه

محالان لكل مجمل او نسخ احدهما وفي قطعي الدلالة ويلزمه الثاني وهو
نسخ احدهما فيجتهد في طلبه ويزيد الظنيان بترجيح السند والدلالة
مع الحكم بان الثابت احدهما مجهولا او انتفاؤهما في نفس الامر وما
نقل عن الكرخي من منع التعارض في الامارتين يريد في نفس الامر
انتهي وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لا في نفس الامر اذ لا
تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فنتوهم التعارض وفي الواقع لا تعارض فاذا ورد
تعارض صورة حمل علي نسخ احدهما الاخر فان علم التاريخ كان المتاخر
ناسخا والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويسمي عملا بالشبهين
والا فسياتي فلابد من بيانه اي بيان ركن التعارض وشرطه
والمخلص منه فركن المعارضة وهي لغة المقابلة علي
سبيل الممانعة والمراد هنا التعارض والمراد بالركن ما يقوم
به المعارضة وهو مجموع اجزائها فان ركن الشي ما يقوم به
اعم من ان يكون جميع الاجزاء او بعضها كذا في التقرير
تقابل الحجتين علي السواء ومعني التقابل ان يقتضي احدهما
عدم ما يقتضيه الاخر وقد قدمناه لا مزية لاحدهما
تاكيد لقوله علي السواء واعلم انه اذا دل دليل علي ثبوت شيء ودل الاخر
علي انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلي الثاني اما
ان تكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة

الاولي

الاولي معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي
الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه علي التعارض المبني
عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوي ويترك
الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الي الاقوي واما الصورة
الاولي فسياتي بيان حكمها كذا في التلويح وبهذا علم ان المعارضة
حاصلة بين خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه وبين خبر
الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه لكن مع الترجيح والمراد
هنا المعارضة من غير ترجيح فصلح ان يكون قوله لا مزية لاحدهما
تاسيسا لاخراج هذا القسم وما ذكروه في تعريفها انها المقابلة
في حكمين متضادين زيادة بيان لان التقابل بينهما انما هو
بتقابل الحكمين وشرطها اتحاد المحل فلا تعارض عند
اختلافه كحل المنكوحة وحرمة امها وتقدم ما فيه والوقت
بان يتحد زمان ورودهما كذا في التوضيح وليس المراد ان
التعارض موقوف علي اتحاد زمان ورودهما والتكلم
بهما علي ما سبق الي بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد
الزمان في التناقض زمان التكلم وان المراد زمان نسبة
القضيتين حتي لو قيل في زمان واحد زيد قائم الان زيد
ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد قائم وقت
كذا ثم قيل بعد سنة زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا

بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص
اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من
الشارع الا كذلك كذا في التلويح مع تضاد الحكم اورد
عليه انه جعله اولا داخلا في الركن فكيف جعله من الشرط
مع التنافي بينهما واجيب بان التضاد بين الحكمين من شروط
لا محالة وذكر في الركن باعتبار ظرفيته للتقابل يعني ان
التقابل يكون في حكمين فصار ذلك نوعا من المحال الا ان الحكم
محل التقابل والمحال شروط كذا في التقرير وحكمها اي
المعارضة بين الآيتين المصير الوجوع الى السنة
مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا في قراءة
المقتدي فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان
له امام فقراءة الامام له قراءة ولا يعارضه قوله عليه
الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل
في نفسه لجواز ان يكون المراد به نفي الفضيلة كذا في التقرير
وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة ان وجدت
او القياس ان لم يوجد للصحابة قول او وجد وتعارض
قولان لهما وحاصله ان من اوجب تقليد الصحابي

ولو

ولو لم يرد ذلك بالقياس قال يجب المصير الى قوله او لا ثم الى القياس
على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض
بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة ثم ان وقع بينهما فالميل الى القياس
ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي ومثله ما روى نعمان
ابن بشير صلاة الكسوف بركوع وسجدتين وما روته
عائشة بركوعين واربع سجدات فصرنا الى القياس على سائر
الصلوات كذا في التلويح وبه علم ان او في كلامه ليست
للتخيير وانما هي للتوزيع ثم اعلم ان قولهم يصار الى السنة في
تعارض الآيتين والى القياس في تعارض السنتين ليس ترجيحا
بالادنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وانما معناه ان
المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر الادنى والى
ما يشير كلام الامام السرخسي وعند العجز عن المصير الى
دليل آخر يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر
الحمار لما تعارضت الدلائل اي السنة في حله وحرمته
المستلزمين لطهارته ونجاسته وتعارضت اقوال الصحابة
كما علم تفصيله في الفقه وجب تقريرها في الاصول وهو ابقا
حدث المتوضي به وطهارة بدنه فلا يطهر ما كان نجسا ولا
ينجس ما كان طاهرا فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل
فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض

وقد حكوا اختلافا في ان الشك في الطهارة او الطهورية او
فيهما جميعا وصححوا الثاني وفي التلويح انه لا خلاف في المعنى
لان الشك في الطهورية انما نشا من الشك في الطاهرية
انتهى وحينئذ لم تثمر له ‹ وجب ضم التيمم بهذا اليه ›
ليسقط فرض الصلاة عنه بيقين وليس المراد بالضم
الجمع بينهما في صلاة واحدة فانه لو توضا به وصلى ثم تيمم
واعاد ها صح وسقط الفرض عنه باحدهما فان كان المطهر
السور صحت به ولغت صلاة التيمم او التيمم فبالقلب
كذا في فتح القدير وقد يقال ينبغي ان لا يحل له الاقدام على
الصلاة بسور الحمار وحده لانها لا تباح الا لمزيل الحدث
بيقين وهو مفقود وبجب ان يلتزم ذلك في المذهب
فانهم انما صرحوا بالصحة لا بالحل والقواعد تقتضي الحرمة
‹ وسمي › سور الحمار ‹ مشكلا لهذا › اي لتعارض الدليلين
لا ان نعني به الجهل بالحكم اي ليس معنى الشك ان الحكم
غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة والجمع
بينه وبين التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته
وفي التحرير ولا يخفى ان تقرير الاصل حكم عدم الترجيح ومما
قد وجبت حرمته والاقرب ان يقال تعارضت الحرمة
المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم ترجح

الضرورة لتردد فيها اذ ليس الحمار كالهرة ولا الكلب انتهى
وهذا اختيار منه لما اختاره شيخ الاسلام في المبسوط فبقي
بسبب التردد في الضرورة امره مشكلا وهذا احوط من الحكم
بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود
الماء الطهور احتمالا انتهى وقد يقال فيه ترك للاحتياط
من وجه آخر وهو عدم تنجيس اعضائه به ولو قيل بوجوب
صبه والاقتصار على التيمم لكان احوط في الخروج عن عهدة
العبادة واذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا
بالتعارض ليجب العمل بالحال اذ ليس بعد القياس دليل
شرعي يرجع اليه ولا يجوز العمل باستصحاب الحال الذي هو
ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احدهما حق بيقين
وكل واحد حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة
قلبه يعني تحرى ويعمل بما يميل اليه قلبه لان لقلب المؤمن
نورا يدرك به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه
ينظر بنور الله وقال ذو النورين رضي الله عنه لبعضهم
وقد دخل عليه وكان كرر النظر في طريقه الى اجنبية لا يدخل
على احدكم بعين زانية فقال اوحيا بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا في الزاهدية
ولا يجوز العمل باحدهما بغير تحر ولذا قال في آخر التحرير لا يصح

في مسئلة للمجتهد قولان للتناقض فان عرف المتاخر تعين
رجوعا والا وجب ترجيح المجتهد بعدالة بشهادة قلبه وان كان
عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم بالتسامع وان تفقها
تبع المتاخرين وعمل بما هو اصوب واحوط عنده الى اخره
والتخلص عن المعارضة على اربعة اوجه بالاستقراء حاصلها
انه قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا
تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما بطلب التخلص
من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يندفع اتحاده فهي
ثلثة وكان ينبغي الاقتصار عليها كما في التنقيح واذا لم يتساويا
فلم يوجد التعارض اصلا لان ركنه تساوي الحجتين كما قدمه
اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يستويا
قال السيد ذكره لا وهذا يرجع الى انتفاء الركن ومثلوا له
بحديث البينة على من ادعى وحديث القضاء بشاهد
ويمين فان الاول مشهور والثاني خبر واحد لا يعارضه
او من قبل الحكم وهذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة
لان الاختلاف في المحل ذكره كار بان يكون احدهما
حكم الدنيا والاخر حكم العقبى اي الاخرة كما في اليمين
في سورة البقرة والمائدة فانه قال في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت

قلوبكم

قلوبكم وقال في المائدة ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى
توجب المواخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب القصد
والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو وهو
ما لا يكون له حكم وفايدة اذ فايدة اليمين المشروعة
تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والخلص
ان يقال المواخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي
المواخذة في الاخرة والتي تنفيها الثانية هي المواخذة في
الدنيا اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم
بما في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام
عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض
وتمام ايضاحه في التلويح وقدمنا شيا منه في بحث الحقيقة
او من قبل الحال وهذا راجع الى اختلاف الشرط والمراد
من الحال المحل كما عبر به في التوضيح قال بان يحمل على تغاير
المحل بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبالتخفيف يوجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل
وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل

منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
لتتاكد الطهارة كذا في التوضيح وتطهرن بمعنى طهرن لانه
يأتي له لتكبر وتعظم في صفاته تعالى محافظة على حقيقة
يطهرن بالتخفيف وكلوا ان كان خلاف الظاهر لكن هذا
اقرب اذ لا يوجب تاخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع
المانع كذا في التحرير ومنها من قبيل تعارض القرائتين لاية
واحدة ومنه قراتا الجر والنصب في ارجلكم المقتضيتين
مسحهما وغسلهما فيتخلص بانه يجوز بالمسح عن الغسل والعطف
فيهما على رؤسكم لتواتر الغسل عنه عليه الصلاة والسلام
عن كل من حكى وضوءه ويقربون من ثلاثين وتوارثه من
الصحابة وما قيل في الغسل مسح اذ اسالة بلا اصابة تغلط
بادنى تامل ولو جعل فيهما على الوجوه والجر للجوار عن رضى بانه
فيهما في الرؤس والنصب على المحل وبنزح انه قياس لا الجواز
كذا في التحرير • او من قبل اختلاف الزمان • راجع الى اتفاق
الشرط ايضا • صريحا • فيكون الثاني ناسخا للاول •
كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
نزلت بعد التي في سورة البقرة • وهي قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا فقد تعارضا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال

ابن

ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى او دلالة
اي التخلص باختلاف الزمان دلالة لا صريحا وليس هو قسما آخر
خامسا كما توهم لانه نوع من اختلاف الزمان كالحاظر اي
المانع المحرم والمبيح اذا تعارضا فالمخلص منه يجعل المحرم
ناسخا متاخرا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة ثم ورد
دليل الاباحة لا ابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس
تكرر النسخ فلا يثبت بهذا التكرار بالشك وتعقبه في
التنقيح بان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون
الحرمة بعد نسخا واجاب عنه في التوضيح بما حاصله انا
عنينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي
اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت
بالشك انتهى ولان تقديم المحرم احوط لقوله عليه الصلاة
والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال
وذكر في التحرير في بحث الحاكم الى ان قال والمختار ان الاصل
الاباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية ولقد استبعد
فخر الاسلام وقال لا نقول بهذا لان الناس لم يتركوا سدى
في شيء من الزمان وانما هذا بناء على زمن الفترة لاختلاف
الشرائع ووقوع التحريفات فلم يبق الاعتقاد والوثوق

علي شي من الشرايع فظهرت الاباحة بمعني عدم العقاب علي
الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصله تقييده ذلك
ذلك التاويل بزمن خاص انتهي ثم شرع في بيان المخلص من
المعارضة بوجه اخر والمثبت وهو الذي يثبت امرا
عارضا اولي من النافي الذي يبقي العارض ويبقي الامر الاول
عند الكرخي مطلقا لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي
اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يقدم الجرح لانه يخبر
عن حقيقة وعند عيسي بن ابان يتعارضان ويطلب
الترجيح من وجه اخر والاصل فيه اي في ترجيح احدهما
علي الاخر بيان لضعف ما اطلقه الكرخي وابن ابان ولضابط
تعلم مسايل اصحابنا فان بعضها دل علي تقديم المثبت
وبعضها علي تقديم النافي ان النفي اي المنفي ان كان
من جنس ما يعرف بدليله اي يكون بناء علي دليل كالاثبات
كان مثله كما قال محمد في السير الكبير في رجل ادعت عليه
امراته انها سمعته يقول المسيح بن الله تعالي فقال الزوج
انما قلت المسيح بن الله قول النصاري يعني وقالت النصاري
المسيح بن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد
شاهدان انا سمعناه يقول المسيح بن الله ولم نسمع منه غير
ذلك ولا ندري قال ذلك او لا تقبل الشهادة وان شهدا انه

قال

قال ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة وكذا اذا ادعي
الزوج الاستثناء في الطلاق وشهدا بالطلاق وانه لم
يستثن قال فخر الاسلام فقد قبلت الشهادة علي محض
النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر لان كلام المتكلم انما
يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيا او لم يزد لان
ما لا يسمع فليس بكلام لكنه ونه انتهي وزاد في جامع
الفصولين لقبولها مسايل منها لو امن الامام اهل مدينة
فاختلطوا باهل مدينة اخري وقالوا كنا جميعا فشهد شهود
من غيرهم انهم لم يكونوا وقت الامان فيها تقبل الشهادة ومنها
ان الشرط يجوز اثباته ببينة ولو كان نفيا كما لو قال القن
ان لم ادخل الدار اليوم فانت حر فبرهن القن انه لم يدخله
يعتق قبل هذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير
جناية ينبغي ان تقبل بينتها وان قامت علي النفي لقيامها
علي الشرط ومنها حلف ان لم تجيئي صهرتي هذه الليلة فامراته
كذا فشهدا انه حلف كذا ولم تجئه صهرته في تلك الليلة وطلقت
امراته تقبل لانها علي النفي صورة وعلي اثبات الطلاق
حقيقة ومنها شهدا انه اسلم واستثني وشهد اخران
انه اسلم ولم يستثن تقبل بينة اثبات الاسلام ومنها
برهن المسلم اليه ان السلم فاسد لانه لم يذكر الاجل تقبل

ومنها قول الشاهد بالنسب لا نعلم له وارثا غيره ومنها لو برهن
اهل الصبي على ان الظير ارضعته بلبن شاة لا بلبنها فلا
اجر لها وتمامه فيه فقد علمت اصولا وفروعا ان النفي اذا
احاط به علم الشاهد يقبل والا فلا في الهداية في مسئلة
عبدي حر ان لم احج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق عند
ابي حنيفة وابي يوسف لانها قامت على النفي معنى لان
المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها
فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما
يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا
انتهى مشكل والعجب من المحقق ابن الهمام حيث اقره عليه
مع تصريحه في التحرير بما قاله الاصوليون ونقل شارح
العناية الى ان صاحب الهداية خالف الامامين العلمين
في التحقيق شمس الائمة وفخر الاسلام فانهما قالا ان التمييز
بين نفي ونفي معتبر انتهى ثم اعلم ان مقتضى ما في الاصول عتق
العبد وترجيح قول محمد به وتضعيف قولهما خصوصا
انهم قالوا ان بينة النفي في الشروط مقبولة ولذا قال في
فتح القدير قول محمد اوجه اذ كان مما يشتبه حاله بان
يكون امرا مشتبها يجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد
المخبر ظاهر الحال لكن عرف ان الراوي النافي عند دليل

المعرفة

المعرفة ولم يبن خبره على ظاهر الحال كان مثل الاثبات
في القوة في المسئلتين فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه
آخر كما قال عيسى بن ابان وان لم يعارضه شيء عمل به كالاثبات
والا فلا اي ان كان مما لا يعرف بدليله او مما يشتبه حاله
وعلم ان الراوي بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الاثبات
فلا يعمل فيه لو انفرد ولا يعارض الاثبات اذ لو جعل النافي
اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي
للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض
الجرح والتعديل فان الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي
مؤكد والتاسيس خير من التاكيد ثم اعلم ان النفي اذا تواتر
يقبل مطلقا لانه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات
وهي مما لا يدخلها تكذيب في فتاوى البزازي معزيا الى
المحيط وفي الظهيرية النفي اذا كان مشهورا يقبل فالنفي
في حديث بريرة تفريع على ما مهده من الاصل من قبول
النفي في مسئلتين وعدمه في مسئلتين فذكر مسائل منها لو
اعتقت الامة وزوجها حر فان لها خيار العتق عندنا ولا
خيار لها عند الشافعي والاختلاف مبني على الاختلاف في زوج
بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد انما
كان قول الراوي وزوجها عبد نفيا لانه يبقيه على الامر

الاصل اذ الخلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو
ظاهر الحال الان معناه ان رقيته لم تتغير بعد ومنافي لا يدرك
عيانا بل بقا على ما كان فلم يعارض الاثبات لما قدمنا
ان التاسيس خير من التاكيد اي الاثبات وهو
ما روي انها اعتقت وزوجها حر فاخذ ايمتنا بالاثبات
لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية و النفي في حديث
ميمونة بيان للمسئلة الثانية وهي نكاح المحرم والمحرمة
فعندنا صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف
في حاله عليه الصلاة والسلام وقت تزوج ميمونة وهو
ما روي عن ابن عباس ان النبي صلي الله عليه وسلم تزوجها
وهو محرم وانما كان نافيا لانه مبني على الاقرار الاول فان
الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فان الروايات قد اتفقت
علي ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل
العترض على الاحرام كذا قرره فخر الاسلام للرد على الكرخي
القايل بان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لانها مثبتة
لان الاحرام عارض والحل اصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي
كذا في التقرير مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فانها
ظاهرة لا تخفي فعارض الاثبات اي ساواه فيبطل
الترجيح من وجه اخر وهو ما روي عن يزيد بن الاصم

انه تزوجها وهو حلال وانما كان مثبتا لانه يثبت امرا
عارضا على الاحرام وهو الحل بعده وجعل رواية ابن عباس
اولي اي ارجح من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد
لا يعدله اي لا يساوي ابن عباس في الضبط والاتقان
والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القضية على ما
رواه عنه جابر بن زيد وعطا بن ابي رباح ومجاهد ان
رسول الله صلي الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم
وكان زوجه اياها عباس بن عبد المطلب فاقام رسول
الله صلي الله عليه وسلم فاتاه حويطب بن عبد العزي في
نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش وكلته باخراج
النبي صلي الله عليه وسلم من مكة فقد قد انقضي اجلك
اخرج عنا فقال عليه الصلاة والسلام ما عليكم لو تركتموني
فعرست بين اظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه قالوا لا
حاجة لنا الي طعامك فاخرج عنا فخرج وخرجت ميمونة عن
عرس بسرف وهو على وزن كتف جبل بطريق المدينة
يجوز صرفه وعدمه وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا
بينهما فكان اعرف بالشان وهو يروي انه تزوجها وهو
حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان انكحها
كذا في التقرير ولا يعارضنا ما في صحيح مسلم المحرم لا ينكح

ولا ينكح لانه محمول على الوطي اي يطا ولا يمكن من الوطي وطهارة
الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة
فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل بيان
لمسئلة تعارض فيها خبران وهي مذكورة في كتاب
الاستحسان قالوا في طعام او شراب اخبر رجل بحرمته
وآخر بحله او بطهارة الماء ونجاسته واستوي الخبران
عند السامع ان الطهارة اولي عملا بالنافي وهو خبر
الطهارة لانه مبني على الامر الاصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو
خبر النجاسة لانه من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء
لمن يستقصي المعرفة في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام
والشراب واللحم ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه
لا يصلح علة فيصلح مرجحا هذا ما ذكره فخر الاسلام وتبعه
المصنف واما صدر الشريعة فجعله من القسم الثاني
وهو ما يشتبه حاله فقال والطهارة وان كانت نفيا
لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليله
كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولي فتهيّؤ الحكم
مختلف فانه على كلام المصنف حيث تعارض عنده الخبران
يعمل بالاصل وعلى ما ذكره صدر الشريعة لا بد من السؤال
عن مبناه ليعمل بمقتضاه ان لم يتعذر السؤال وفي فتاوي

قاضيخان في تعارض خبر العدلين انه يعمل باكبر رايه فان لم
يكن فيه راي او استوي الحالان عنده فلا باس بان ياكل ذلك
ويشرب ويتوضا منه ثم ذكر بعده ما اذا كان المخبر بحل اللحم
هو البايع العدل فقال الفقيه ابو جعفر ان السامع يتحري
وان لم يقع تحريه على شيء يسقط الخبران فتبقي الاباحة الاصلية
وعلى قول المشايخ لا يشتري ويا خذ بقول من اخبر بانه
ذبيحة المجوسي لان البيع صار حراما على البايع بقول المخبر
انه ذبيحة مجوسي والبايع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما
فلا ياخذ بقول البايع انتهي ولا يخفي ان ما في الفتاوي مخالف لكل
من القولين السابقين وينبغي ان يحمل ما ذكره فخر الاسلام
والمصنف على ما في الفتاوي وقيدنا باستواء المخبرين عند
السامع لانهما لو لم يستويا مذكور في الخلاصة من كتاب الاستحسان
بفروعه ومن الاستواء الحر والعبد العدلان والترجيح
لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة رد لما رجحه به
بعضهم مستدلا بقول محمد في مسائل الماء والطعام ان قول
الاثنين اولي والاصح وهو قول عامة اصحابنا الاول لان السلف
لم يرجحوا به وخبر الواحد والاثنين واكثرهما لم يصل الي حد
التواتر والشهرة سواء في افادة الظن وما نقل عن محمد
فذلك قوله خاصة وابي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح

ماقاله كذا في التقرير وقد نص قاضي خان وصاحب الخلاصة والبزازي
بانه لو كان المخبر العدل واحدا وفي الجانب الاخر عدلان فالعدلان
اولى من غير خلاف في المسئلة حتى قال في الخلاصة ان العبدين
العدلين اولى من الحر العدل وقد ذكر في التحرير ان عدم الترجيح
بكثرة الرواة والادلة قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد
وبالذكورة والحرية اي لا ترجيح بهما في رواية الاخبار حتى كان
خبر المراة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات
بخلاف الشهادة فان الترجيح فيها بفضل العدد فان شهادة
الفرد غير مقبولة وشهادة المثنى مقبولة الا في حد الزنا فلا
يقبل الا اربعة اورد عليه انه لو اخبر حران بشيء واخبر
عبدان بشيء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى
على الواحد وخبر الحرين على العبدين في مسئلة الماء لظهور
الترجيح في العمل فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام
الشرع فخبر الواحد والمثنى في وجوب العمل به سوا كذا في
التقرير ثم اعلم ان صاحب الهداية رجح بالذكورة في صلاة
الكسوف فانه قال وقالا تصلي ركوعان له رواية عايشة
ولنا رواية ابن عمر والحال اكشف للرجال لقربهم فكان الترجيح
لروايته انتهى ولم يتعقبه في فتح القدير لهذا بل انه يتم لو لم
يرو حديث الركوعين غير عايشة من الرجال لكن قد سمعت

من

من رواه واقول انه لا يتم مطلقا لانه لا ترجيح بالذكورة
واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الاخر فان كان الراوي
واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة لانه ثقة جازم فوجب قبوله
وهو قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما اذا علم اتحاد المجلس
فان تعدد المجلس او جهل قبل اتفاقا والاسناد مع الارسال
زيادة وكذا الرفع مع الوقف والوصل مع القطع وقد
اتفقوا على انه مع المثبت اذا كان لا يغفل مثله عن مثلها عادة
فانها لا تقبل لان غلطه وهم كذلك اظهر الظاهرين كذا في
التحرير وعلى هذا قال ايمتنا في هلال رمضان والفطر اذا لم
تكن بالسماء علة لا بد من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم كما في الخبر
المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه
عنه صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قايمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عن ابن مسعود ولم
يذكر قوله والسلعة قايمة فشرطنا للتحالف قيامها عملا
بزيادة الثقة ولم يشترط محمد له والاصل الذي وافق عليه
حجة عليه والحاصل انه اذا ورد مطلق ومقيد وكان
الراوي لهما واحدا فانه يحمل المطلق على المقيد وهو
معنى قولهم زيادة الثقة مقبولة ورده في التحرير بانه
ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب ان القيد لم

يذكر في الاخري فقيد وابقا حملا علي حد فقا تنبيه رجح النووي
رواية الايمان بضع وسبعون شعبة علي رواية بضع وستون
بانها زيادة من الثقاة وزيادة الثقاة مقبولة مقدمة
ورده الكرماني بان المراد من زيادة الثقاة زيادة لفظي
الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب اختلاف الروايتين
فقط وان رواية بضع وستين لا تنفي ما عداها اذ التخصيص
بالعدد لا يدل علي نفي الزائد انتهي وكذا في فتح الباري فاما
اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لنهيه عليه
الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله
لعتاب بن اسيد انههم عن بيع ما لم يقبضوا اجرى لبيتنا بينهما
المعارضة ورجحوا الثاني بزيادة العموم لانهم لا يحملوا المطلق
علي المقيد وهو معني قوله كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل
علي المقيد في حكمين فلا يجوز بيع وقف المنقول قبل القبض
طعاما كان او غيره وتعقبهم في التحرير بان الاوجه تعيين
العام عندنا وعند الشافعي ولا يكون من قبيل التخصيص
لانه من قبيل افراد فرد من العام وكذلك قوله جعلت لي
الارض مسجدا وطهورا او رواية وتربتها طهورا ثم اعلم
انه اذا اختلف الراوي وجعله اثنتا من قبيل الخبرين كان
هو المراد بقولهم ان زيادة الثقة فيما لا يعقل مثله عنه غير

مقبولة

مقبولة وهو المسمي بالشاذ الممنوع كما نبه عليه في التحرير
وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة
كالعام والخاص ونحوهما لكن تقدم ذكرها واخره اقتداء بالسلف ثم
هو يطلق علي فعل المبين كالسلام والكلام وعلي ما حصل به
التبيين كالدليل وعلي متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر
الي هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل
وقيل العلم عن الدليل وعرفه في التلويح باظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة فيشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلاة انتهي وعرفه في
التحرير بانه بيان المراد بسمعي غير ما به او انتهائه او رفع احتماله
عنه لانهم قسموه الي خمسة منها بيان التقرير وقسم الشيء مما
صدق فانه وتحصيل الحاصل منتف فلزم ذلك انتهي
وهذه البحث التي سبق ذكرها من الكتاب باقسامه والسنة
بانواعها تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان فوجب
الحاقه بابه لها رعاية للمناسبة وهو خمسة بالاستقرا
بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة
وبيان تبديل اما ان يكون بيان تقرير والاضافة
فيه وفي امثاله من اضافة الجنس الي نوعه اي بيان هو تقرير
الا في بيان الضرورة فانه من اضافة الشيء الي سببه اي بيان

يحصل بالضرورة كذا في الكشف وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال
المجاز او الخصوص فحقيقته التوكيد اذا وهنا لا تفسد التعريف
لانها المانعة الخلو دون مانعة الجمع كذا في التقرير ومثال الاول
ولا طاير يطير بجناحيه فانه يحتمل غير الحقيقة وهو ان يراد
بالطاير البريد لاسراعه فقوله بجناحيه قاطع لذلك الاحتمال
ومثال الثاني كلهم في فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان تاكيده
مانع من تخصيصه وفي التقرير ان هذه الآية تصلح مثالا لهما
لان كلهم قطع احتمال الخصوص واجمعون قطع احتمال المجاز بكونه
متفرقا ومثاله من الفروع بينة الطلاق والعتق في انت
طالق وانت حر فانه رافع لاحتمال المجاز وهو رفع القيد
من غير النكاح والخلوص من غير الرق وللاحتمال لو نواه
صح ديانة لا قضاء كما ذكره فخر الاسلام الا ان يشهد على ارادته
قبل التلفظ فيقبل قضاء كما بينه في شرح المنظومة لابن
الشحنة او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء من مشترك
ومجمل ومشكل كبيان المجمل مثل اقيموا الصلاة واتوا
الزكاة كما تقدم في بابه ومثاله من الفروع انت باين اذا
نوى به الطلاق فانه يصير مفسرا ثم بعد التفسير يجب العمل
باصل الكلام فيقع البائن والمشترك وذكر في الكشف
مثال المشكل وهو ما اذا اقر بعشرة دراهم وفي البلد نقود مختلفة

كان

كان مشكلا فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار
مفسرا وفي التوضيح ان بيان التفسير والتقرير يجوز للكتاب
بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص
بخبر الواحد عندنا على ما سبق انتهى وانهما يصحان موصولا
ومفصولا اي متراخيا فيجوز تراخيه الى وقت الحاجة الى
الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا وعند بعض
المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشترك الا موصولا ونسبه
في التحرير للحنابلة والصيرفي وعبد الجبار والجبائي وابنه
لنا لا مانع عقلا ووقع شرعا كايتي الصلاة والزكاة ثم بين
الافعال والمقادير قيدنا بكونه الى وقت الحاجة لانه تكليف
بما لا يطاق كذا في التوضيح واما عند من جوز تكليف ما
لا يطاق فهو جايز لكنه غير واقع لانه قبل البيان لا يوجب
شيا فلم يحكم بوجوب ما لم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل
وبه اندفع قولهم يودي الى الجهل المخل بفعل الواجب في
وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لانه يفهم انه المراد
بالقول بفعله عقيبه فيصلح بيانا بل هو ادل ليس الخبر
كالمعاينة وبه بين الصلاة والحج وما قيل ان البيان فيهما
ليس بالفعل بل بالقول وهو صلوا كما رايتموني وخذوا عني
مناسككم اجيب بانهما دليلا كون الفعل بيانا وفي التحرير

وقال الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت بخبر واحد
نسب اليه وحكم به عليه فيصير ثابتا به فيكون قطعيا ومنعه
صاحب التحقيق اذ لا تظهر ملازمة وهو حق ولو انعقد عليه
اجماع فشي اخر انتهى او بيان تغيير وهو ما بين به معنى
الكلام مع تغيير كالتعليق بالشرط فانه الشرط غيره
من ايجاب المعلق في الحال الى وجوده وحقيقته ما يتوقف
عليه الوجود ولا مدخل له في التاثير والافضا فخرج جزء
السبب والعلة كذا في التحرير والاستثناء فانه غير
موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل وهو اولى تغييرا من الشرط
لان الشرط يؤخر والاستثناء يبطله في البعض وبه فرقوا
بين تعلقه بمضمون الجمل لتعقبها بخلاف الاستثناء تعليلا
للابطال بما امكن كذا في التحرير وفي التقرير ان تقدم الشرط
على الجزاء او تاخره عنه جايز بخلاف الاستثناء فان تقديمه
على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال اعتقت
الا سالما احدا من عبيدي صح ويعتق سالم لعدم الاخلال
بالمعنى انتهى ولم يذكر المصنف الصفة والغاية من بيان
التغيير وذكرهما في التوضيح وذكر المحقق في التحرير الاربعة
في تخصيص بغير مستقل وزاد خامسا وهو بدل البعض نحو
اكرم الرجال العلما منهم وانما يصح ذلك اي بيان

التغيير موصولا فقط اي لا يصح متراخيا والمراد بالوصل ان
لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بنفس او سعال
او اخذ فم ونحوها واستدل في التوضيح على امتناع التراخي
بقوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه فانه اوجب
الكفارة فلو صار بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة
اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فتبطل يمينه
ولا تجب الكفارة وفي التنقيح وطريقه انه لما جاء في كتاب
الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام
اذا تعقبه مغير توقف على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما
ذكر في الشرط انتهى وتمامه في التلويح واختلف في خصوص
العموم اي في تخصيص العام الذي لم يخص منه شي فعندنا
لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك وليس الخلاف
في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه
وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا
او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل
وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص
مجرد اصطلاح مع ان العبرة في التخصيص عند الجمهور انما
هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض
على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بالعام

اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة
ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه
كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين وكذا صح استدلال
الشافعية بقصة البقرة والانفطار بقرة نكرة في الاثبات فلا
يكون من العموم في شيء كذا في التلويح وتقدم ابحاثه في محله
وفي التحرير وعلى القول بجواز التراخي فتاخيره عليه الصلاة
والسلام تبليغ الحكم اجوز وعلى منع التراخي يجوز على المختار
اذ لا يلزم ما تقدم وهو الايقاع في الجهالة وكون امر التبليغ
فوريا ممنوع ولعله وجب لمصلحة وهذا الاختلاف
بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا
وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع الى
الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير لانه
ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا
قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وتقدم
عن التحرير ان الاوجه اشتراط المقارنة في كل مخصص وبيان
بقرة بني اسرائيل جواب عن استدلال الشافعية بقصة
البقرة ووجهه انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ

مطلق

مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة
لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور
بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد ولان الامتثال
انما حصل بذبح المعينة كذا في التلويح. من قبيل تقييد المطلق
لان المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة ولذا قال ابن عباس
لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم
وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين
على الفعل وان السوال عن التعيين كان تعنتا وتعللا لا لم يكن
من قبيل تخصيص العام، فكان تقييد المطلق نسخا. يعني نسخ
الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد
والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوال
والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة والاطلاق
اللفظ كان في العلم بالواجب والتردد انما وقع في التفصيل
والتعيين كذا في التلويح والاهل لم يتناول الابن جواب
عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا وتقرير الاستدلال
ان الاهل في قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك
عام متناول لجميع بنيه ثم لحقه خصوص متراخيا بقوله انه ليس
من اهلك وتقرير الجواب انه لم يكن متناولا للابن لان
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثني

بقوله الا من سبق فانه اريد بالاهل اهل قرابة حتى يشمل الابن
فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من اهل الذي
لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل واتباعا فالاستثنا
منقطع كذا في التنقيح لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك
واجاب في التحرير بجوابين الاول انه بيان المجمل لانه شاع في
النسب وغيره كالزوجة والاتباع الموافقين الثاني انه
بيان لاستثناء مجهول منه الا من سبق عليه وقوله ان
ابني من اهلي لظن ايمانه عند مشاهدة الآية وقوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى جواب
عن استدلالهم بها دفعه مع انها لما نزلت قال ابن الزبعرى
اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنوا
مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل
عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى تخصيصا للعام بمتراخ
وتقرير الجواب انه لم يتناول عيسى حقيقة لان ما لغير العقلا
وفي التحرير انه عام في معبود المخاطبين به فلم يتناول عيسى
والملائكة واعتراض ابن الزبعرى جدل متعنت انتهى ولذا قال
عليه الصلاة والسلام له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت

لهم لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام كذا في التلويح لا انه
خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلا
يكون دليلا على جوازه بمتراخ والاستثناء مشتق من
الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي
هو متوجه اليه وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في
المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ
الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالاولى
ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة كذا في
التلويح وفي التحرير والخامس الاستثناء المتصل ما المراد ادوات
الاخراج لا الاخراج الخاص وان كان يراد به كالمستثنى اذ الكلام
في تفصيل ما هو به لا نفس التخصيص الخاص وهو الا غير الصفة
واخواتها وانها تستعمل في اخراج ما بعدها كائنا بعض ما قبلها
عن حكمه وهذا الاخراج يسمى استثناء متصلا وفي اخراجه كائنا
خلافه عن حكمه ويسمى منقطعا وشرطه كونه مما يقارنه كثيرا
لجاء الا حمار بخلاف الا الاكل وشمله حكمه كصوتت الخيل
الا الحمير بخلاف صهلت او ذكر حكم يضاده كما يقع الا ما ضر
اما ما زاد الا ما نقص فيحتمل الانفصال لانه زيادة حال بعد
التمام والمراد من الاخراج افادة عدم الدخول اشتهر فيه
اصطلاحا فحقيقته بعد الدخول هو من الارادة بحكم

الصدر منتف ومن التناول الا يمكن الى آخره وعرفه المصنف بانه
يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى عن الدخول كان
المتكلم لم يتكلم بذلك المستثنى في حق الحكم وللايماء بقوله بقدر
المستثنى الى انه منع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام
نخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله ايضا الى ما بلفظ
او مساوية فيمتنع وما بغيرهما فلا كعبيدي احرار الا هؤلاء
او الا سالما وغانما وراشدا والى ان المنع بالا او احدى اخوا
فكانه قال هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه
بالا او احدى اخواتها وهو ما عرفه به في التنقيح غير انه قال بالا
واخواتها والصواب ما ذكرناه وبهذا ظهر ان قوله في التوضيح
ان هذا تعريف تفردت به ليس بصحيح فيجعل المستثنى تكلما
بالباقي بعده اي بعد المستثنى وينعدم الحكم في المستثنى لعدم
الدليل الموجب مع صورة التكلم وعند الشافعي يمنع الحكم
بطريق المعارضة وهو ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام
وهذا هو احد المذاهب الثلاثة في الاستثناء ففي قوله له علي
عشرة الا ثلاثة اطلق العشرة على السبعة وقوله الا ثلاثة
يكون بيانا لهذا فهو كما لو قال ليس له علي ثلاثة منها فيكون
كالتخصيص المستقل قال في التوضيح وانما قلت انه مرادهم
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب

عند

عنده ان الالف اسم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ
لا يجوز ان يسمي تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين
اذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا
الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد من العشرة
هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراده ثم اخرج ثلاثة
بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه
مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلاثة على
السبعة فكانه قال على سبعة فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين
الاخيرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا اي
المستثنى وفي التحرير الاتفاق ان ما بعد الا مخرج من حكم
الصدر اي لم يرد به فالمقر به ليس الا سبعة في علي عشرة
الا ثلاثة واختلف في ارادته بالصدر فالاكثر لا والا قرينته
والاتفاق ان التخصيص كذلك وقيل اريد ثم اخرج ثم حكم
على الباقي والمراد اريد عشرة وحكم على سبعة فارادة العشرة
باق بعد الحكم والارجح الى ارادة سبعة به مع الحكم فلا يرد
على الاول ولا يمشي قول الاكثر الا بتكلف لا فائدة له وهذا القول
اختاره بعض المتأخرين للقطع باستثناء نصفها في اشتريت
الجارية الا نصفها فكان مرادا والا كان الاستثناء من نصفها
مستغرقا او المخرج الربع وهو غير المراد ويتسلسل اي ينتهي الى

اخراج الجزء غير المستثنى منه وقد علمت ان الاخراج مجاز عن عدم
الارادة عندهم والانصاف بيان ارادة النصف بلفظها او
الضمير المجازية ويدفع بان المرجع اللفظ لانه لم يربط لفظ بلفظ
باعتبار معناهما الاداة المسمى فيرجع الى اللفظ الجارية مرادا به
بعضها ولا يتسلسل لعدم حقيقة الاخراج وايضا اجماع القرآن
انه اخراج بعض من كل وعلمت ان منع دخوله في الكل الى ان قال
وبعض الحنفية قالوا اخراج الاستثناء عند الشافعية على
المعارضة وعندنا بيان محض ثم ابطلوه بانه لو كان هو
لا يوجب الا في سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ
فان العشرة لا تقع عليها حقيقة ولا مجازا اعلاف العام
لا يستلزمه ولو سلم فالمجاز مرجوح فلا يحمل عليه ويجب ان
لا يوجب حكما الا بعد الثنيا في السبعة واذا الثلاثة مسكوتة
ومقتضاه ان القايل به قوله على عشرة في سبعة وعليه بنى
متاخرو الحنفية وجزموا بانه على القول الثاني تكلم بالباقي فقط
ولا يخفى ان الماخذ مسئلة الاستثناء من النفي اثبات قلبه
واصحاب القولين من الشافعية والمالكية قايلون به فلم يلزم
من قول المعارضة حصول القول الاول ثم المعارضة بظاهر
الاسناد الى العشرة ثم النفي عن ثلثة مع ترجح احدهما فيحكم
بان المراد بالاخر ما سواه كتخصيص المنفصل لا بارادة النسبة

اليهما

اليهما لانه حقيقة التناقض لم يقله عاقل فلا استدلال لدفعه
بالف سنة الا خمسين عاما في غير محل النزاع وعنه صح عدم الخلاف
في نفي كونه بطريق المعاوضة لعدم الثمرة وسياتي تمامه وفي
التقرير والصحيح انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق المعا وضة
لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا هو استخراج بعض
ما تكلم به وقالوا ايضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر
الخلاف في المسايل انتهى فقد علمت انه لا ثمرة لما ذكروه من
الخلاف وفي شرح الكنز للزيلعي بعد ما نقل الاختلاف المذكور
قال وهذا مشكل فان الاستثناء جاير في الطلاق والعتاق
ولو كان اخراجا لما صح لانهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقو ع
وثمرة الاختلاف فيما اذا قال لفلان على الف درهم الا مائة
او خمسين فعندنا يلزمه تسع مائة وخمسون انتهى وصحح في النهاية
انه يلزمه عندنا تسعمائة وخمسون لان الشك دخل في الاستثنا
انتهى فلا ثمرة له على الاصح وذكر في الخانية انه يلزمه تسعمائة
في رواية ابي حفص وهو الصحيح انتهى لاجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
اجماع منهم على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم
المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد وهو الاقرار
بوجود الباري ووحدانيته ومعناه النفي والاثبات

اي نفي الالوهية عن غير الله تعالي ومعناه لا اله الا الله فانه
اله فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا
له فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه حينئذ غير الله ليس
باله وهو نفي الالوهية عن غير الله تعالي فحسب من غير اثبات
الالوهية له قصدا ولنا قوله تعالي فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
يكون في الاخبار ووجه التمسك ان الاستثناء لو لم يكن
تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم
باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة
في الاخبار لانه تناقض وانما يصح في الايجاب لانه فعل في الحال
والمنع بالمعارضة كذلك فيعمل به وفي التقرير واستحالة
التناقض واستحالة لزوم الكذب في كلام الله تعالي عقلية
ولكن سماه فخر الاسلام استدلالا بالنص لان منشاءه منه
انتهي وقد قدمنا عن التحرير ان هذا الاستدلال في غير محل
النزاع وان ما فهموه ونسبوه للشافعي لم يقل به عاقل
فضلا عن الشافعي ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء
بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عن

ما وراء المستثني لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام
لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثني غير ثابت من
الاصل لا تخصيص كذا في التقرير فظاهر الاجماعين متناف فلابد
من الجمع بينهما بحمل الاول علي المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه
لضعفه واختار ما ذكره فخر الاسلام فيقول انه تكلم بالباقي
بوضعه اي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي باشارته
ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم
يكن السوق لاجله وقد حصل الجواب عن استدلالهم باجماع
اهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد واجاب عنها في التوضيح
بقوله واما كلمة التوحيد فلان معظم الكفار كانوا اشركوا في
عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده
تعالي اشارة علي المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل
الحكم ثم حكم علي الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالي يثبت علي
هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج
الله تعالي ثم حكم علي الباقي بالنفي كون الاشارة الي ان حكم
المستثني خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة
علي المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة
فعلي هذا المذهب وجوده تعالي يثبت بطريق الضرورة لان
وجود الا له لما كان ثابتا وذلك لان تقديره علي هذا المذهب

لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة
على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى
منطوقا ومفهوما بل ضرورة انتهى وحاصله ان وجوده تعالى
من كلمة التوحيد اما بالاشارة او بالضرورة لا بالعبارة
عندنا وفي التلويح فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق
الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات
بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول
اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور
فيقتضي الاجماع قال في المصباح الدهري بفتح الدال
منسوب الى الدهر وهو الذي يقول بقدم الدهر ولا يؤمن بالبعث
واما الرجل المسن اذا نسب الى الدهر يقال دهري بالضم
على غير قياس انتهى اجيب عن الاول بان محل الخلاف
هو الطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته
بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه
في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بنى الامر على الاعم
الاغلب وتحكم باسلامه علا ابطاهر قوله عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث انتهى وفي
التحرير وطايفة من الحنفية لا حكم فيما بعد الا بل مسكوت
فلا اله الا الله توحيد باعتبار نفي الالوهية عن غيره تعالى

ان لا يصير الدهري [illegible] مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع

مع حكمهم ثبوتها له علما اذ لم يشكوا فيه لا نطقا فلا تكون اياه
من الدهري وحجتهم طايفة من الحنفية فيه بالنقيض وهو الاوجه
لنقل الاستثناء من النفي اثبات عن ايمة اللغة ولا ايمارضه نقل
تكلم بالباقي بعد الثنيا الا لو نقل يفيد فقط اذ لا يجب في الحمل كون
الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم بالباقي
بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي واثبات
باعتبار الاجزاء نحو لا صلاة الا بطهور يفيد ثبوتها معه في
الجملة وغايته تكلمه بعام مخصوص ونحو ليس زيد الا عالما يعرف
جوابه من حصر اقسام الحصر غير ان قول الطايفة ما بعد الا اشارة
وهو منطوق غير مقصود بالسوق على ما مر وقول الهداية فيما
انت الا حر يعتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه
التاكيد كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة والا وجه انه
منطوق اشارة تارة وعبارة اخرى بان يقصد لما ذكرنا
ولان النفي عما بعد الا يفهم من اللفظ والاتفاق ان الا
لمخالفة ما بعدها لما قبلها وضعا انما يفيد لصدق المخالفة
بعد الحكم عليه بحكم الصدر فلا يستلزم الحكم بنقيضه
الا فهم كما سمعت ثم قد يقصد ان ككلمة التوحيد وجاز القوم
الا زيدا فعبارة او غير الثاني كعلى عشرة الا ثلاثة لفهم ان
الغرض الاثبات فاشارة انتهى وهو ايضا يطلق

لفظ الاستثناء . نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة فانا
قدمنا انه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ان اريد به صيغ
الاستثناء . وان اريد لفظه فحقيقة فيهما وفي التحرير قيل مشترك
فيهما لفظي وقيل متواطي وعلي انه مشترك او مجاز في المنقطع لا يمكن
ان يعرف لهما لان مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فيحد
كل بخصوصيته وفي التقرير حده علي القول بالاشتراك اللفظي
المذكور بعد الا واخواتها مخرجا او غير مخرج والاكثر انه
مجاز في المنقطع وحده علي الاشتراك المعنوي ما دل علي
مخالفة بالا غير الصفة او باحدي اخواتها انتهي وفي الاخير
نظر لانه يقتضي ان ما دل بالا واخواتها غيران وليس كذلك
لان الا هي نفس ما دل . ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه
من الصدر اي صدر الكلام لان الصدر لم يتناوله فجعل
مبتدا اي بمنزلة نص مبتدا حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له باول
الكلام الا من حيث الصورة وفي التوضيح الاستثنا المتصل
اخراج عن حكم المستثني منه بالمعني المذكور والمعني المذكور
ان معني الاخراج هو المنع عن الدخول والاستثنا المنقطع هو
ان يذكر شي بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعني المذكور فقولنا
غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر
الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين

ذلك

ذلك الحكم ونظاير كثيرة في القرآن منها قوله تعالي وان تجمعوا بين
الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف اي الجمع بين
الاختين قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج عن
حكم صدر الكلام وهو الحرمة لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه
مغفور وكذلك في قوله الا الذين تابوا حكم صدر الكلام ان
من قد قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لم يخرج عن
عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقي فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم اخر انتهي قال الله تعالي افرايتم ما كنتم تعبدون
انتم واباوكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي
لكن رب العالمين . فاني اعبده واعظمه والعدو يقع
علي الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا كثير وقال الزجاج ج
يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالي فقال
جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم
بالله تعالي فاعلمهم انه قد تبرا مما يعبدون الا الله فانه
لم يتبرا عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلي هذا يكون الاستثنا
متصلا كذا في التفسير واتفقوا ان القيمي من المثلي منقطع
فيلزمه الثنيا نحو له علي الف دراهم الا ثوبا يلزمه الالف كلها
واختلفوا في استثناء مثلي من مثلي اخر فعنده ما صحيح ويخرج
قدر قيمته وعند محمد ليس بصحيح . والاستثنا متي تعقبت

كلمات اي اذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفة بعضها على بعض
بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما
الخلاف في الظهور عند الاطلاق، ينصرف الى الجميع، اي انه
ظاهر في العود الى الجميع فاذا قال لزيد علي الف درهم ولبكر
كذلك ولخالد كذلك الا استمائة لزم كل واحد اربعمائة عنده
كالشرط فانه بعد الجمل ينصرف الى الكل اتفاقا وقد قدمنا
ضابطه عندنا في بحث العطف عند الشافعي لان العطف
يصير المتعدد كالمفرد ولانه لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ان شاء الله تعلق بهما وعندنا ينصرف الاستثناء الى
ما يليه اي الى الاخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه
ولان توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر
الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فنفي الاستثنا اولي
وقولهم يصير كالمفرد انما هو في المفردات وما قيل هي مثلها اذ
لا استثناء فيها من المتعلقات او المسند اليه اجيب
بانه اذا اتحدت جهة النسبة فيها وهو الدليل واما ان شاء الله
فمن باب الشرط فان الحق به فقياس في اللغة ولو سلم صحته
فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه ولو سلم عدم لزومه فلقرينة
الاتصال وهو الحلف على الكل قالوا صالح للكل فالقصر
على الاخير تحكم قلنا اراد تم اتفاق فالتردد فيما قبلها

والصلاحية

والصلاحية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر في الاستغراق قالوا
لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فانه راجع الى الكل قلنا انه
من قبيل المفرد والكلام في تعقبه للجمل وفيه ما يعين كونه
للكل للصحة وهو ان استثناء المستغرق باطل كذا في التحرير
بخلاف الشرط فانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من
ان يكون عاملا وانما يتبدل الحكم وهذا صريح في الفرق بين
الاستثناء والشرط فالاولى مغير والثاني مبدل وهو اختيار
شمس الائمة كما في التقرير مع انه قدم انهما من بيان التغيير وبه
جزم في التوضيح وعلى ما ذكر هنا فالشرط كالنسخ بيان تبديل
فالتحقيق ما قدمناه عن التحرير ان كلا منهما مغير لكن الاستثنا
اقوى تغييرا لانه للاعدام فجعلوه منصرفا الى الاخير تقليلا
للابطال ثم اعلم ان ابا حنيفة مشى على الاصل في ابطال
الصك كله بان شاء الله لانه من قبيل الشرط المتعقب جملا
وهما اخرجا كتب الصك من عمومه بعارض اقتضى تخصيص
الصك من عموم حكم الشرط المتعقب جملا لانه يكتب للاستيثاق
فلو انصرف الى الكل كان مبطلا له وهو ضد ما قصدوه
فانصرف الى ما يليه ولذا كان قولهما استحسانا راجحا
على قوله كذا في فتح القدير وفي التحرير بني على الخلاف جواز
رد شهادة المحدود في قذف عند الحنفية لقصر الا الذين

تابوا على ما يليه واولئك هم الفاسقون خلافا للشافعي رد اليه
مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالاول فاجلدوهم
تعلق به ثم قيل الاستثناء منقطع لان الفاسقين لم يتناول
التائبين والاوجه متصل انتهى وتوضيحه في التلويح او بيان
ضرورة يعني القسم الرابع من البيان قدمه على بيان التبديل
واخر في التوضيح عنه لانه ضروري وقدمنا انه من اضافة
الشيء الى سببه وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان
وهو السكوت اذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده
وفي التحرير الدلالة لفظية وهي لفظية وهي الضرورة اربعة
اقسام كلها دلالة سكوت ملحق بها اللفظية وهو اما ان يكون
في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة
المنطوق ولذا قال في التحرير الاول ما يلزم منطوق كقوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب
الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي
فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الاب
اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب
الاب ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة على ان لك نصف
الربح يفيد ان الباقي للمالك وكذا في قلبه استحسانا او
يثبت بدلالة حال المتكلم اي الذي في شانه التكلم في الحادثة

كالشارع

كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كذا في التلويح وفي التقرير
اي بدلالة حال الساكت المشاهد ولما كان سكوته بيانا سمي
نفسه متكلما كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول
او فعل عن التغيير اي عن الانكار فانه دال على الاباحة اذ لا
يجوز ان يقرهم على حرام ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن
تقويم منافع ولد المغرور يفيد عدم تقويم المنافع ومنه
سكوت البكر البالغة جعله بيانا للرضا لاجل حال في البكر توجب
السكوت وهي الحيا عن اظهار الرغبة في الرجال وينبغي ان
تكون مسائل السكوت التي وصلت الى قريب الثلاثين المذكو رة
في كتاب النكاح كلها من هذا النوع وفي البدائع اذا سكت عليه
الصلاة والسلام عن فعل شخص او في عصره مع القدرة والعلم
فان كان معتقدا الكافر كالاختلاف الى الكنيسة فلا اثر للسكوت
اتفاقا وان سبق تحريمه فسكوته وتقريره نسخ والا فدليل على الجواز
انتهى ومن هذا النوع دعواه اكبر ولد من ثلاثة بطون امته فانه
نفي لغيره ولا يلزم ثبوته لمقارنة النفي للاعتراف بالامومية كذا
في التحرير او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت
المولى حين راى عبده يبيع ويشتري عن النهي فانه يكون اذنا
له في التجارة دفعا للغرور عن من يعامل العبد فان قيل يحتمل
ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان

العبد محجور شرعًا قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة
في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر
ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان
بدلالة حال المتكلم كذا في التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى
واما بيع ملك المولى فلا يجعل سكوته اذنا لما فيه من الضرر المتحقق
في الحال وهو ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس
في ثبوت الاذن في الشراء ضرر متحقق في الحال على المولى لانه قد
يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا في التقرير وهذا قول قاضي
خان واما صاحب الهداية فاختار ان سكوته عند بيعه
اذن سواء كان المتاع مملوكا للمولى او لغيره باذنه او بغير اذنه
بيعا صحيحا او فاسدا فلذا اطلق الاصوليون ثم اعلم انه انما
يكون ذلك اذنا فيما بعد ذلك التصرف لا في حقه كما علم في كتاب
الماذون ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل ابطالا للشفعة
دفعا للضرر عن المشتري او يثبت ضرورة طول الكلام كقوله
له علي مائة ودرهم فان المعطوف بيان للمعطوف عليه
بان حذف تمييز المعطوف عليه وفيما فيه تعارف كماية ودرهم
او دينار او قفيز بخلاف وعبد وثوب فانه لا يكون بيانا
للماية وكذا مائة وثوبان بخلاف ما لو قال له علي مائة
وثلاثة اثواب حيث تكون الاثواب تفسيرا للماية والمرجح

العرف

العرف او بيان تبديل وهو النسخ وقد اختلفوا فيه لغة فقيل
النسخ التبديل وهو الازالة وهو ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال
نسخت الشمس الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان
الى مكان او من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه ومنه نسخت
الكتاب ثم قيل انه مشترك وقيل حقيقة في الازالة فقط وقيل
عكسه والاول اولى كذا في التقرير وفي التحرير وتمثيل النقل
بنسخت ما في الكتاب تساهل واما في الاصطلاح فهو اي
النسخ بيان لمدة الحكم المطلق اي لانتهائها بالنسبة الى
الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز
بعد ما لم يتعلق لا الحكم او تعلقه القديمان وهو احتراز عن
بيان ما ليس بحكم واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتابيد
او تاقيت فانه لا يصح نسخه قبله كذا في التقرير الذي كان
معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه
اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره البقاء في حق
البشر لان اطلاق الامر يشير موهما بقاءه على التابيد
بيانا محضا خالصا في حق صاحب الشرع ومن هذا يشير
الى ان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة
التبديل والرفع بالنسبة الينا ثم اعلم ان النسخ له تعريف
باعتبار المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية وهو ان يرد

دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكم المتقدم
وله تعريف باعتبار الناسخ وهو الخطاب الدال على ارتفاع
الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع
حكم شرعي بدليل شرعي متاخر كذا في التلويح وعرفه في التحرير برفع
تعلق حكم شرعي بمستقل شرعي بالذات فاندفع ان الحكم قديم
لا يرتفع وبمستقل لرفع الغاية بخلاف الاستثناء لانه يفيد
عدم التعلق وشرعي كنفي الارتفاع بالموت وبالذات
للنوم لان حديث رفع القلم وليس بناسخ ثم قال وذكرهم
الانتهاء دون الرفع ان كان لظهور فساده اذ لا يرتفع القديم
لم يفد لانه لازم الانتهاء وان كان الاتفاق اختيارهم
عبارة اخرى فلا باس انتهى والحاصل ان عدولهم عن تعريفه
بالرفع المذكور لا وجه له من جهة المعنى بالنص وهو الدليل
على حرمة الجمع بين الاختين فانه ناسخ لشريعة يعقوب عليه السلام
خلافا لليهود لعنهم الله لا حاجة الى ذكر خلاف الكفار في الكتب
الاسلامية ولا الى ذكر دليلهم والرد عليهم فان جواز النسخ معلوم
من الدين بالضرورة ولذا قال في التنقيح وقد انكره بعض
المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم انتهى وفي التحرير اجمع اهل
الشرايع على جوازه ووقوعه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم

بان يوجد حينا وينتفي آخر في نفسه فخرج ما كان واجبا
لذات الباري تعالى وصفاته الذاتية والعقلية واسمائه
فانها قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شي منها العدم فلا تكون
محلا للنسخ وخرج ما كان ممتنعا كشريك الباري فانه لا يحتمل
الوجود اصلا فلا يكون محلا له وفي التحرير الحنفية والمعتزلة
لا يجوز نسخ حكم لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان
وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه وهي فرع التحسين والتقبيح
انتهى وفي التلويح محله حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت
فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية
او الواقعة في الحال او المستقبل مما يودي نسخه الى الكذب او الجهل
بخلاف الاخبار عن حل الشي وحرمته مثل هذا حلال وذاك حرام
انتهى ولذا قال في التحرير الجمهور لا يجري النسخ في الاخبار لانه
الكذب وقيل نعم في المستقبل يمحو الله ما يشاء ويثبت ان لك
ان لا تجوع فيها ولا تعرى وعلى قولهم يجب اسقاط شرعي من
التعريف والجواب عن الاية الاولى ان معناها ينسخ بالمحو
او من ديوان الحفظة وغيره وعن الثانية ولا تعرى من العهد
والاطلاق لا النسخ انتهى لم يلحقه به ما ينافي النسخ من توقيت
قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلا
يكون في ذكر الخلاف فيه فايدة وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون

سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس
بتأبيد لان ذلك ليس من الاحكام وكلامنا فيه الا ان نقول
المقصود تحصل بايراد المثال سواء كان في الخبر او غيره كما مر
وفيه نظر لان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه
في سنبله فكان من الاحكام واورد ايضا قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض فان كلا منهما حكم موقت بوقت واجيب بان
المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية
اباحة الاكل والشرب في الليل وليست بموقتة ورد بانها
موقتة بانتهاء الحيض وبطلوع الفجر كذا في التقرير او تابيد
وهو دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد
بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا تاقيتا واطلاق التابيد
على المكث الطويل مجاز لا بد له من قرينة والحقيقة استمرار
جميع الازمنة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة
كان رفعه في بعض الازمنة من باب البدا وهو على الله تعالى
محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا
كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه
اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا
صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد

الدوام

الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب
فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بل
ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك
الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم
غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قولهم
صم ابدا ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد
واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد
فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك
كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا
الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق
الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل
انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فيتقيد
الاول بالابد دون الثاني كذا في التلويح وتعقبه
في التحرير بقوله واختلف في ذي مجرد تابيد قيدا للحكم
او توقيت قبل مضيه لحرمته تماما معه انشاء فالجمهور منهم
طايفة من الحنفية يجوز وطايفة كالقاضي ابي زيد وابي
منصور وفخر الاسلام والسرخسي يمتنع للزوم الكذب وهو
المانع في المتفق من نحو مستمر والحق ان لزوم الكذب في الاخبار
كقوله الجهاد ماض الى يوم القيامة فلذا اتفق عليه الحنفية

والخلاف في غيره والوجه الجواز كصم غدا ثم نسخ قبله وما قيل
لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف
رجوع عما قرره في محل النزاع من انه على جعله قيدا للحكم
انتهى باختصار ثبت نصا كما قدمنا او دلالة كالشرايع
التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها موبدة بدلالة انه
خاتم النبيين وشرطه اي جواز النسخ التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل فانه ليس بشرط
عند الجمهور والمراد من التمكن ان يمضي بعد وصول الامر الى
المكلف زمان يسع الفعل المامور به خلافا للمعتزلة
وبعض الحنابلة والكرخي والصيرفي فعندهم لا بد من التمكن
منهما واتفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بمضي ما يسع من
الوقت المعين له شرعا الا عن الكرخي لنا لا مانع عقلي ولا
شرعي فجاز ونسخ الخمسين في الاسرا وقولهم لا فايدة منتف
بانها الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد واستدل بقصة
ابراهيم عليه الصلاة والسلام امر ثم نزك فلو كان بلا نسخ
عصى واجيب بمنع وجوب الذبح بل رويا فطنة وما تومر
بدفعه مع الاقدام عليها بجرم لولاه على اصلهم نور ريط لذي في
الجهل فيمتنع لما ان حكمه اي النسخ بيان المدة لعمل القلب
عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان الاعتقاد اقوى فانه

يصلح

يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه والاعتقاد لا يحتمل
السقوط بخلاف العمل ثم اعلم ان نسخ الخمسين ليلة الاسرا مشكل
لان النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ امته واجاب عنه القسطلاني
في المواهب بانه نسخ بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لانه كلف
بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه وقبل ان يفعله وليس نسخا
في حق امته انتهى واجاب عنه في التقرير بان النبي صلى الله عليه
وسلم اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه
وفي حق امته ويجوز ان يبتلي بامته لوفور شفقته كما ابتلي
بنفسه انتهى وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان
المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدا وتقدم جوابه
والقياس لا يصلح ناسخا لان شرطه التعدي الى فرع لا نص
فيه لاتفاق الصحابة على ترك الراي بالنص ولو احادا كذا في
التقرير وتعقبهم في التحرير بانه لا يخفى ان القياس ليس من الراي
الذي لا دخل له في الانتهاء انتهى ولو قال المصنف لا يصلح
ناسخا ولا منسوخا لكان اولى لان المختار عند العامة ان
لا يكون منسوخا ايضا لان ناسخه قطعيا كان او ظنيا
راجح عليه والا لما صلح ناسخا فحينئذ زوال شرط العمل بالقياس
واذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ كذا في التقرير
ثم اعلم انه قيد في التقرير عدم كونه ناسخا بما اذا كان مظنونا

اما لو كان المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به
ايضا انتهى ورده في التحرير بانه لا قطع عن قياس و لو قطع بعلته
و وجودها في الفرع لجواز شرطية الاصل او مانعية الفرع انتهى
و هو الحق و الطلوق في عدم كونه ناسخا فشمل نسخه قياسا آخر وتمامه
في التحرير و كذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا والفرق
متعلق بالمسئلتين و انما لم يصلح للنسخ لانه ان كان في حياة النبي
عليه الصلاة والسلام فهو من باب السنة لانه منفرد ببيان
الشرايع و ان كان بعده فلا نسخ حينئذ وا ورد عليه قد
سقط نصيب المولفة قلوبهم بالاجماع في زمن الصديق رضي
الله عنه و اجيب بانه لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي
على ارتفاعه او من انتهاء الحكم لانتهاء علته المعلومة و ليس
نسخا وتعقبه في العناية بان الحكم في البقاء لا يحتاج الى علة
انتهى وتمام ابحاثه في فتح القدير وقيد بعدم كونه ناسخا لما ذكره
فخر الاسلام من باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز
وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة
فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور
على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور
حدوثه بعد النبي عليه الصلاة والسلام ولا ظهوره لاستلزامه

اجاعهم

كما لا يدل الانقطاع والاطراد في آخرها
لا يستلزم انتهاءه صح

اجاعهم على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
كذا في التلويح وفي التحرير وثمرته فيما اذا اجمع على قولين جاز بعده
على احدهما فاذا وقع ارتفع جواز الاخذ بالآخر فالمجيز نسخ والجمهور
لا للمنع الاجماع على احدهما لانه مختلف ولو سلم فمشروط بعدم قاطع
يمنعه والاجماع على احدهما مانع وقول فخر الاسلام لا يتاتى الا على
القول بجواز الاجماع لا عن مستند وليس بالسديد والا فالناسخية
والمنسوخية له اولا ويستلزم خطا الاجماع المنوط بتامل يسير
الى آخره وانما يجوز نسخ الكتاب بالسنة متفقا وهو نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا وهو نسخ الكتاب بالسنة
وعكسه اما نسخ الكتاب بالكتاب فكآية عدة الحول بالاشهر والمسالمة
بالقتال واما نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله
والاحاد بمثله نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا
لكم ونسخ الاحاد بالمتواتر اولى بالجواز واما قلبه فمنعه الجمهور
لانه لا يقاومه فلا يبطله فان قلت اذا ثبت التوجه الى
البيت بعد القطعي بخبر الاتي لاهل قبا ولم ينكر عليه الصلاة
والسلام وكانه كان يبعث الاحاد للتبليغ مطلقا ونسخ
قل لا اجد فيما اوحي الي الآية بتحريم كل ذي ناب اجيب
بجواز اقتران خبر الواحد فيما يفيد القطع بعد ثبوته

او مما لهم بنسخ قطعي ولا يعرف ولا اجد الآن نحو بهما فالثابت اباحة
اصلية ورفعها ليس نسخا واما نسخ السنة بالقرآن فلانه لا مانع
وقد وقع فان التوجه الى القدس ليس في القرآن ونسخ به كذا في التحرير
ورده النووي في شرح مسلم بانه في القرآن وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها الآية وذكر في التحرير مثالا آخر له وهو حرمة المباشرة
واما قلبه فلما تقدم ووقوعه لا وصية لوارث نسخ الوصية
للوالدين والاقربين والاعتراض متنهض على الوقوع بانها
احاد فلو صح نسخها القرآن الا ان يدعي فيها الشهرة فيجوز
على اصل الحنفية الا ان ابا زيد قال لم يوجد وعلى كل تقدير
تسليم الاول كذا في التحرير

فنفي نسخ السنة بالقرآن المنع اصح قوليه وفي قلبه
قولا واحدا اما الاول فلانه يوجب التنفير عنه عليه الصلاة
والسلام قلنا اذا علم انه مبلغ لم يلزم واما الثاني فلقوله تعالى
ما ننسخ الآية والسنة ليست خيرا منه وقوله او مثلها وثانيه
يفيد انه هو تعالى قلنا المراد نخير من حكمها وعدم تفاضله
بالخيرية في البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة جاز كونه
اصلح للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحي
غير متلو باطن وليس من عند نفسه كذا في التحرير ثم اعلم
انه يجوز النسخ بالاثقل عند الجمهور ونفاه شذوذ لنا ان

اعتبرت

اعتبرت المصالح وجوبا او تفضيلا فلعلها في الاثقل ويلزم نفي
ابتداء التكليف به ووقع النسخ بالاثقل وهو تعيين الصوم بعد
التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزواني او جلدهن بعد الحبس
في البيوت قالوا يريد الله ان يخفف عنكم اجيب بان سياقها
في المآل وفيه يكون بالاثقل في الحال ولو سلم كان مخصوصا
بالوقوع قالوا ما ننسخ الآية اجيب بخيرية الاثقل عاقبة او ما
تقدم كذا في التحرير والمنسوخ من الكتاب انواع والحكم
غير تنفعان بدليل شرعي وقد يرتفعان بغيره فلا يكون نسخا
قالوا وقد يرتفعان اما بموت العلماء او بالانساء كصحف
ابراهيم عليه الصلاة والسلام والانساء كان للقرآن في زمن
في زمن النبي عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون كذا في التنقيح وتحقيقه
ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع
ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم
وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا
يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره كذا في التلويح
وانما قيدناه بمنسوخ الكتاب لان الحديث ليس من الوحي
المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجري النسخ الا في الحكم

والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا في التلويح
والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ومنعه البعض لان النص حكمه
والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
نسخ حكمه وبقي تلاوته وكوصية الوالدين وسورة الكافرين ونسخ
قراءة ابن مسعود مع بقاء حكمه ولان حكمه على قسمين احدهما يتعلق
بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب
والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر كذا في التوضيح ولم يمثل
للثاني بما عن عمر رضي الله عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله وبقي حكمه وهو الرجم لما في التحرير من انه
استبعد من طلاوة القرآن ثم اعلم انه يجوز النسخ بلا بدل على
ما هو الحق وتمامه في التحرير ونسخ وصفه في الحكم بيان للنوع
الرابع فان الثلاثة لنسخ الاصل وهذا نسخ الوصف مع بقاء
الاصل وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان
زيادة الجزاء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب
واحدا او اثنين فيرفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فيرفع
اجزاء الاصل كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص
وايضا المطلق يجري على اطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود
له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل
على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم

عدم

عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر وتعقبهم
في التلويح بانهم ان ارادوا ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون
القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان ارادوا بحسب
العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى وعند الشافعي تخصيص
لو قال وليست بنسخ عنده لكان اولى لانه لا يقول انها تخصيص
الا لو كان النص عاما واما مثل زيادة النفي على الجلد فلا تكون تخصيصا
لان قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفي وانما لم يقل فيه بانها
نسخ لان اشتراط النفي تقرير للجلد لا تبديل حتى ابينا زيادة
النفي حدا على الجلد الثابت بالكتاب بخبر الواحد وهو
قوله عليه الصلاة والسلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل وكذا منعنا زيادة الطهارة في آية الطواف
شرطا لصحته لانها ترفع حرمة الزيادة في الحل والاجزاء بلا ايمان
الرقبة والاجزاء بلا طهارة وهو حكم شرعي لانه مقتضى اطلاق
النص فهو بدليل شرعي ورفع القطعي بالظني لا يجوز ولا يرد القول
بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لانا لم نزدهما على وجه
يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة
والتعديل حتى يلزم النسخ وانما قلنا تاركهما مع الصحة فلم يلزم
النسخ ولا يمكن مثله في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين

في الوضوء لانه لا واجب فيه لا نخطاط مرتبته كذا في التوضيح والحق
ان ثبوت الحكم بقدر دليله وان دليلهما من قبيل ظنيهما كما اوضحناه
في بحث الخاص ولا يرد علينا لزوم ما منعناه من التوضي بالنبيذ عند
عدم الماء زيادة على اية الوضوء لانه من الماء فلا زيادة وتمامه
في التقرير قيد بالزيادة لان نقص جزء او شرط نسخ اتفاقا كما
في التحرير تنبيه لم يتكلم المولف على ما يعرف به الناسخ قال
في التحرير يعرف الناسخ بنصه عليه الصلاة والسلام وضبط تاخره
ومنه كنت نهيتكم والاجماع على انها ناسخ واما بقول الصحابي
هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية وفي تعارض متواترين
فقال الصحابي هذا ناسخ الى اخره

الافعال على نوعين ما ليس فيه صفة زائدة
على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فلا يوصف بحسن ولا قبح
وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها
تنقسم الى حسن وقبيح والحسن الى مباح ومستحب وواجب وفرض
والقبيح الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير
يصح وقوعها من جميع المكلفين الانبياء وغيرهم واما القبيح
فانما يصح وقوعه عن غير الانبياء فاما الانبياء عليهم الصلاة
والسلام فيعصمون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر
عندنا ولم يعصموا عن الزلات كذا في التقرير سوى الزلة

وهي

وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها
لئلا يقتدى بها كذا في التوضيح وهو رد لما ذكره بعض المشايخ
من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب
الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية
لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة
ترك الواجب عن الغير كذا في التلويح وفي التحرير العصمة عدم قدرة
المعصية او خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع وعند المعتزلة
العقل ايضا والحق لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفر عقلا خلافا
لهم ومنعت الشيعة الصغيرة واما الواقع فالمتوارث انه لم
يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشا فحاشا معيبا
وبعدها البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع الى
التبليغ وكذا غلطا عند الجمهور واما غيره من الكبائر والصغائر
الخسية فالاجماع على عصمتهم عن تعمدها وتجويزها غلطا وبتاويل
خطا وجاز تعمد غيرها بلا اصرار عند اكثر الشافعية والمعتزلة
ومنعه الحنفية وجوزوا الزلة فيهما بان يكون القصد الى مباح
فيلزم معصية كوكز موسى عليه السلام وتقترن بالتنبيه وكانه
شبه عمد فلم يسموه خطا ولو اطلقوه لم يمتنع وكان انسب من اسم
المستنكر انتهى وقد يقال انما اختار لفظ الزلة اتباعا للقران
قال تعالى فازلهما الشيطان قال الكواشي اي دعاهما الى الزلة

فحينئذ ليس الاسم مستنكرها اربعة مباح ومستحب وواجب
وفرض بين ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان نجعل
الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنه بدليل
يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه
لا يقرر على الخطا كذا في التلويح وقد تبع المصنف فخر الاسلام
في ذكر الواجب في افعاله وسائر الاصوليين اسقطوه منها وقد
تحملت وجه الادخال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا
على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة اي الصفة
من وجوب ونحوه ولا فرق بين ان يكون في العبادات او في
المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص لان الصحابة رضي
الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله احتياجا واقتداء كتقبيل
الحجر فقال عمر رضي الله عنه لولا اني رايت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه وتقبيل الزوجة
صائما وكثير وايضا لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتاسي
فعل مثله على وجهه لاجله واما قوله تعالى زوجناكها لكيلا يكون
فنفي الحرج لفعله تعالى لا لفعله عليه الصلاة والسلام كذا في
التحرير وما لم يعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل
افعاله وهو الاباحة وبه قال الجصاص وفخر الاسلام وشمس
الائمة والقاضي ابو زيد لانها المتيقن فينتفي الزائد لنفي الدليل

وقيل في التحرير بقيدين الاول ان لا يظهر قصد القربة فحينئذ يكون
للندب الثاني ان لا يترك مرة على اصولهم فحينئذ يكون للوجوب
والحاصل ان عند عدم ظهور القربة المتيقن الاباحة وعند ظهورها
وجد دليل الزيادة والندب متيقن فينتفي الزائد وعدم
الترك مرة دليل حامل الوجوب انتهى وقد قدمنا تحرير النزاع
في مسئلة فعله عليه الصلاة والسلام في بحث الامر فلا نعيد
والوحي نوعان بيان لكونه صلى الله عليه وسلم كان معتمدا
في اظهار الاحكام على الوحي قال فخر الاسلام ولولا جهل بعض
الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى بنا الكف
عن تقسيمه فانه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى
والوحي اصله الاعلام بسرعة وكلما دللت به من كلام او كتابة
او اشارة او كناية فهو وحي ومن الوحي الرؤيا والالهام واوحى
ووحى لغتان والاول افصح وبها ورد القرآن وقد يطلق
ويراد به اسم المفعول منه اي الموحى واما بحسب اصطلاح
المتشرعة فهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه كذا ذكر
الكرماني ظاهر وباطن واطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك
اللفظي او المتشابه كذا في التقرير فالظاهر ثلثة اقسام
ما ثبت بلسان الملك بفتح اللام واحد الملائكة نظرا الى
اصله الذي هو ملاك مفعل من الالوكة بمعنى الرسالة وهي

احسام علوية نورانية متشكلة بما شاءوا من الاشكال كذا ذكره الكرماني
فوقع في سمعه اي سمع النبي عليه السلام بعد علمه عليه السلام بالمبلغ
بكسر اللام يعني الملك باية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين
بانه ملك كما ظهرت لنا الايات القاطعة على وجود الصانع وهو
الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو سيدنا جبريل
عليه الصلاة والسلام المراد من قوله تعالى انه لقول رسول كريم
ومن قوله قل نزله روح القدس ومن قوله نزل به الروح الامين على
قلبك قال في التوضيح والقرآن من هذا القبيل انتهى او ثبت
عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه
وسلم ان روح القدس نفث في روعي اي القى في قلبي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها او تبدى لقلبه اي ظهر من الحق
بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله تعالى بنور من عنده
كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل في تعريف
الالهام تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر في حجة
ودليل وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه
لا يكون حجة على غيره كذا في التوضيح وعرفه في التحرير بانه القاء
معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك واشارته مقرون
بخلق علم ضروري انه منه تعالى بخلقه وحيا ظاهرا اذ في الملك
لا بد من خلق الضروري انه هو ولذا كان حجة قطعية عليه

وعلى

وعلى غيره بخلاف الهام غيره ففيه اقوال ثالثها المختار انه لا حجة
عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته اليه تعالى انتهى والباطن
من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه وانما حظه الظاهر لا غير
وانما الرأي وهو المحتمل للخطا يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما وعندنا على المختار
هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالرأي بعد انقضاء
مدة الانتظار لوجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ولوقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان
عليهما الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق ولوقوعه منه في قصة
الخثعمية وجواز قبلة الصائم ولانه عليه الصلاة والسلام عالم
بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع
الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه عليه الصلاة
والسلام شاور اصحابه في كثير من الامور كذا في التلويح ثم مدة
الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا الا ان يخاف
فوت الغرض وفوت حكم الحادثة الا انه معصوم عن القرار
على الخطا جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يصلح لنصب
الشرع فرده بانه معصوم عن القرار على الخطا فكان اجتهاده
ورايه صوابا بلا شبهة ولكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه

اعلى ولانه لا يحتمل الخطا لا ابتداء ولا بقاء والباطل يحتمل بقا بخلاف
ما يكون من غيره من البيان بالراي اي بخلاف اجتهاد غير النبي
صلى الله عليه وسلم فانه يجوز ان يقر على الخطا لعدم عصمة المجتهد
فجاز لمجتهد اخر مخالفته وفي التحرير الاجتهاد في حقه عليه الصلاة
والسلام محض القياس بخلاف غيره ففي دلالات الالفاظ ايضا
والبحث عن مخصص العام والمراد من المشترك وباقيها والترجيح
عند التعارض بعدم علم التاخر انتهى وهذا اي اجتهاده
عليه الصلاة والسلام كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه
اي في حق النبي عليه الصلاة والسلام حتى لم تجز مخالفته
وان لم يكن في حق غيره بهذه المثابة وشرايع من قبلنا تلزمنا
اذا قصها الله ورسوله علينا من غير انكار على انه شريعة لرسولنا
صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الاية
والموروث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة
لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي لكن لما بقي لا اعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان
يقص الله تعالى علينا من غير انكار وفي التحرير ان الحنفية قيدوه
بما اذا قص الله او رسوله ولم ينكر فجعل قولا ثالثا والحق انه
وصل بيان طريق ثبوته اذ لا يستفاد عنهم احادا ولم يعلم
متواترا لهم بنسخ ولا بد من ثبوته فكان بذلك انتهى وفي التقرير

يجوز

يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويامره باتباعها
ويجوز ان ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد
والاختلاف فيها الا ان لا فايدة في الاتفاق لبعثته لان الشريعة
حينئذ معلومة من غيره لانا نقول لعلهما وان اتفقا في البعض
يجوز ان يختلفا في بعض اخر ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى
قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان تكون شريعة الاول اندرست
فلا تعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى
بدع تزيلها الثانية ثم اختلفوا في هل صلى الله عليه وسلم
قبل البعثة بشرع احد فابى بعضهم بعضهم ذلك وهو مختار
محققي اصحابنا لانه عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة في مقام
النبوة لم يكن من امة نبي قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق
من شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيرها
واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم
وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي
وعبد الجبار وغيرهما انتهى وفي التحرير المختار انه صلى الله عليه
وسلم قبل بعثته متعبد والمختار بما ثبت انه شرع اذ ذاك
معنى لا على الخصوص وليس هو من قومهم لانه لم ينقطع التكليف
من بعثة ادم عموما كادم ونوح وخصوصا ولم يتركوا سدى
قط فلزم كل من نا هل وهذا يوجبه في غيره عليه الصلاة

والسلام ايضا وهو كذلك وتخصيصه اتفاقي انتهى وتقليد
الصحابي واجب وهو جعل قوله قلادة وعزى التقليد في التحرير
بانه العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة وفي التلويح محل
الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي
لم يظهر له دليل من كتاب او سنة انتهى ولا خلاف ان مذهب
الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر كذا في التحرير
وقال في التحرير وتحرير قول الصحابي فيما لا يلزمه الشهرة مما
لا تعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه اجماع كالسكوتي
حكما لشهرته يترك به القياس اي بقوله ومذهبه لانه
وان امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس الصحابي لغيره مثله لتحقق
فيه احتمال السماع ولو انتفى فاصابته اقرب لبركة الصحبة
وشاهده ثم الاحوال المستنزلة للنصوص والحال التي تتغير
باعتبارها خلاف غيره واحتمال الخطا لا يوجب المنع كالقياس
فصار كالدليل الراجح كذا في التحرير وقال الكرخي لا يجب
تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد
وقال الشافعي لا يقلد احد منهم ولا يكون قوله حجة مطلقا
سواء كان مما يدرك بالراي او لا واليه ذهب الاشاعرة
والمعتزلة لانه يمتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه
وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة واصحابه بالتقليد

فيما

فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الحيض فان عمر رضي الله عنه قال اقله
ثلاثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فانه حرام عملا
بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم لانه لما لم يدرك
بالراي حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وجه
له الا هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة
وفي التحرير ان قوله فيما لا يدرك بالراي حجة في حق صحابي اخر
ايضا لتعين جهة السماع فيكون حجة في حق الكل انتهى وهذا
تخصيص ما قدمه كما لا يخفى واختلف عملهم اصحابنا في غيره
وهو ما يعقل بالقياس فلم يستقر مذهبهم بل مسائلهم مختلفة
الدلالة في تقليد الصحابي كما في اعلام قدر راس المال اي
تسمية مقداره اذا كان مشارا اليه فقال ابو يوسف ومحمد انه
ليس بشرط وشرطه ابو حنيفة تقليدا لابن عمر رضي الله عنه
وهما لم يقلداه عملا بالراي وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف
من التسمية والاجير المشترك فانهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة لا في الغالب كالحريق عملا بقول علي رضي الله عنه
ولم يضمنه الامام بالراي وهو ان الضمان على نوعين ضمان
جبر وضمان شرط فضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط
بالعقد ولم يوجدا فكانت في يده امانة وقد اختلف المشايخ
في الافتاء فقال قاضي خان في فتاواه الفتوى على قول ابي

حنيفة وذكر الزيلعي الفتوى على قولهما وفي الظهيرية اختاروا
الصلح على نصف القيمة وهذا الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي
في كل ما يثبت عنهم من غير خلاف بينهم اما ما وقع الخلاف فيه
بينهم فلا يجب التقليد اجماعا ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ
غير قايله فسكت مسلما له فان شاع فيما بينهم فسكتوا مسلمين
له كان اجماعا سكوتيا فوجب التقليد اجماعا ولو قال المولف
ومحل الاختلاف هو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم لكان اخصر
واما التابعي ففي تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن ابي
حنيفة انه لا يصح تقليده لانه دون الصحابي لعدم احتمال التوقيف
فان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم
في الراي ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود
في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى وقال شمس الايمة السرخسي
لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة يترك به القياس فقد روي
عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان
قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه
فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الايمة
لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام قد اعتبرها وتبعه
المصنف فقال فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح
والحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة

كان

كان مثله اي مثل الصحابي عند البعض وهو رواية النوادر
وهو الصحيح لم يصرح فخر الاسلام بتصحيح فيها وانما اخر دليل هذا
القول فقال في التقرير والظاهر انه اختارها التاخير في البيان
انتهى ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ولهذا قال في التحرير والظاهر
ان المجتهد في عصرهم كابن المسيب المنع لفوت المناط المساوي وفي
النوادر نعم الاستدلال انهم لما سوغوا له صار مثلهم ممنوع الملازمة
لان التسويغ لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك المناط والاستدلال
برد شريح شهادة الحسن لعلي رضي الله عنهما وكان علي يقبل
الابن ومخالفة مسروق ابن عباس في ايجاب ماية من الابل في
النذر بذبح الولد الى ايجاب شاة لا يفيد انتهى
وهو العزم والاتفاق لغة واصطلاحا اتفاق مجتهدي
عصر من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر شرعي وعلى قول من شرط
لحجته والتعريف بحجية انقراض عصرهم لا بد من زيادة الى انقراضهم
ومن شرط عدم سبق خلاف مستقر في عصر لا بد من زيادة غير مسبوق
به واذن فمن شرط العدالة وعدد التواتر كذلك كذا في التحرير
ركن الاجماع وهو ما يقوم به من قول او فعل نوعان عزيمة
وهو ما كان اصلا في الباب لان العزيمة هي الامر الاصلي وهو
التكلم منهم اي من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق اي اتفاق
الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي الفعل

كتعاطي البيع والاستحمام وفي الميزان الاجماع من حيث الفعل
يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد
قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر وانه سنة لا واجب
كذا في التقرير ورخصة وهو ان يتكلم البعض او يعقل البعض
دون البعض ويسكت سايرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل
والنظر في الحادثة وسمي اجماعا سكوتيا وفي التحرير اذا افتى بعضهم
او قضى وعرف الباقون ولم يخالف قبل استقرار المذاهب
الي مضي مدة التامل ولا تقية فاكثر الحنفية اجماع قطعي خلافا
للشافعي فانه ليس بحجة وبه قال ابن ابان وداود وبعض المعتزلة
ومختار الآمدي انه اجماع ظني اي حجة ظنية لنا لو شرط سماع قول
كل انتفى لتعذر عادة وايضا العادة في كل عصر افتاء الاكابر
وسكوت الاصاغر تسليما وللاجماع على انه اجماع في الاعتقادية
فكذا الفرعية قال النافون مطلقا السكوت محتمل غير الموافقة
من خوف او تفكر او عدم اجتهاد او تعظيم واجاب ايمتنا بان الاول
انتفى بتقييد صورة المسئلة بعدم التقية والثاني بما بعد مضي
مدة التامل فيه عادة وللتعظيم بلا تقية فسق ونقضه في
التحرير بان السكوت عن المنكر مع القدرة فسق وقول المجتهد
ليس اياه فلا يجب اظهار خلافه ليكون السكوت فسقا بل هو مجبر
نعم قد يقال اذا استفتي وليس بلازم في السكوتي استفتاء كل وكيف

ايضا منع وجوبه حينئذ اذا علم افتاء غيره بخلاف الاعتقادي فانه
مكلف باصابة الحق الي اخره وفي التلويح ثم لا يخفى ان اشتراط مضي
مدة التامل انما تدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا تدفع احتمال
كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم
ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان
هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص انتهى واهل
الاجماع من كان مجتهدا فلا اعتبار باتفاق العوام والفقيه الذي
ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقيه كما في التقرير الا فيما
يستغنى فيه عن الاجتهاد كالاستصناع وبناء المدارس واستقراض
الخميرة بلا وزن والتثويب بين الاذان والاقامة ونقل القرآن
وامهات الشريعة فانها ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه
والظاهر انه لا حاجة الي الاستثناء لان اتفاق المجتهدين موجود
في هذه الاشياء كما اشار اليه في التقرير وكذا ذكروا الاجتهاد في
تعريفه ليس فيه اي في المجتهد هوى اي ليس صاحب بدعة
يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت عدالته
اما تعصب او سفه فانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده
ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر
العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب تحمله على فعل مخالف — لف
للعقل لقلة التامل كذا في التوضيح وصحح شمس الايمة ان صاحب

ان صاحب البدعة ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم
كما ذكر وصرح في التلويح بان المبتدع من امة الدعوة دون المتابعة
كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة
انتهى وفرعوا على اشتراط عدم البدعة عدم اعتبار خلاف الروافض
في الاجماع على خلافة الشيخين وعدم اعتبار خلاف الخوارج في
خلافة علي ورده في التحرير بان عدم الاعتبار في الاول لتقرر
الاجماع قبلهم نصوا به وعدمه في الثاني لكونه خلافا لحجة
لا اجماع الصحابة اذ لم ينعقد على خلافة علي الا ان لم يكن في
المخالفين مجتهد كمعاوية وابن العاص انتهى ولا فسق فتشترط
العدالة في المجتهد لان الدليل تضمنها اذ الحجية للتكريم ولوجوب
الوقف في اخباره وقيل يعتبر قوله في حق نفسه فقط وكونه
اي المجتهد من الصحابة او من العترة بالعين المكسورة
والتاء المثناة من فوق اي نسل النبي صلى الله عليه وسلم
لا يشترط لان هذه امور زائدة على الاهلية وما يدل على حجية
لا يوجب الاختصاص لشيء من هذا وكذا اهل المدينة لا يختص
الاجماع بهم ولا ينعقد بهم وحدهم لان الادلة توقفه على
غيرهم وكذا لا ينعقد باهل البيت وحدهم ولا بالخلفاء الاربعة
عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية ولا بالشيخين وقوله عليه
الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر عليكم

بسنتي

بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين اجيب بقيد ان المطلبة الاقتداء لا منع
الاجتهاد ومعارضته باصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وخذوا شطر دينكم عن الحميرا الا ان الاول لم يعرف والثاني انكم
ستاخذون كذا في التحرير وانقراض العصر ليس بشرط عند
المحققين وهو عبارة عن موت جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت
نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع
ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند
القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع
كذا في التلويح والحاصل انه على الصحيح يمتنع رجوع احدهم وخلاف
من حدث من عصرهم وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي حنيفة بمعنى الخلاف المتقدم مانع من الاجماع
المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله
باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وليس كذلك
في الصحيح يعني المختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر
وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق اذا ارتفض بعد العمل
بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر كذا في التنقيح واصله القضاء
ببيع ام الولد المختلف فيه بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين
فنقلوا عن ابي حنيفة النفاذ وعن محمد عدمه وعن ابي يوسف
روايتان فظن البعض ان النفاذ عنده لاشتراط عدم سبق

خلاف للاجماع والظاهر انه لا ينعقد عند الكل وفي الجامع يتوقف على
امضاء قاض آخر والتخريج على عدم ان المسبوق اجماع مختلف ففيه
شبهة فكذا متعلقه فهو كقضاء في مجتهد كذا في التحرير والشرط
اجماع الكل لانعقاد الاجماع وخلاف الواحد من المجتهدين
مانع من الاجماع لخلاف الاكثر لان الامة انما توجه في الامة
غير معقول او اكرامًا لهم واستدلال المكتفي بالاكثر بالحديث
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار مفاده منع الرجوع بعد
الموافقة من شذ البعير وكذا استدلاله باعتماد الامة عليه
في خلافة ابي بكر مع خلاف علي وابن عبادة وسلمان فلم ينعقد ثم
مدفوع بانه بعد رجوعهم وعلمهم صحيحة بالاجماع للاكتفاء في انعقاد
بيعة الاكثر اتفاقا كذا في التحرير وقيدنا بكونه شرطا للانعقاد
لانه ليس بشرط في الحجية وهو المختار لان الظاهر اصابتهم
خصوصا مع قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الاعظم
وانفراد ابن عباس في العول وابي هريرة وابن عمر في جواز اداء
الصوم في السفر عدوه خلافا لا اجماعا وقال الجرجاني والرازي
ان سوغ الاكثر اجتهاد الاقل كخلاف ابي بكر في مانع الزكاة فلا الخلاف
ابي موسى في نقض النوم واختاره شمس الايمة كذا في التحرير
وفي الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل
اليقين حتى يكفر جاحده كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين

فان

فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل الكل
واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة كذا في التنقيح وفي التلويح
ان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل
لا والحق ان العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر
يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره انتهى وفي التحرير انكار حكم
الاجماع القطعي يكفر عند الحنفية وطايفة وغيرهم التفصيل بين ما
من ضروريات الدين فيكفر وفلا ما تعطيه الاحكام وغيره من ثلثة
مذاهب المطلقين والتفصيل غير واضح للقطع بان لا مسلم
ينفي كفر منكر نحو الصلاة ونحو الاسلام يكفر بالقطعي من اجماع
الصحابة ومن بعدهم يضلل كالخبر المشهور والمسبوق بخلاف
ظني مقدم على القياس وسياتي تمامه والداعي اي مستند
الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد اتفاقا كذا في عامة الكتب
وقد حكى شمس الايمة خلافا في الظني فلم يجوزه بعضهم الا عن قطعي
وهو باطل لانه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا
ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي
ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط
كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا يعني
انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ
التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند

اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا
فهو يفيد التاكيد كما في المتعاضدة علي حكم واحد فلا يكون لغوا
بين الادلة واعلم انه لا معني للنزاع في جواز كون السند قطعيا
لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر علي حكم ثابت بدليل
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمي اجماعا لان
الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع
لان اثبات الثابت محال كذا في التلويح واشار المصنف الي انه
لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة وهو قول الجمهور
لان عدم السند يستلزم الخطا اذ الحكم في الدين بلا دليل خطا
ويمتنع اجماع الامة علي الخطا وايضا اتفاق الكل من غير داع
مستحيل عادة كالاجماع علي انه طعام واحد وفايدة الاجماع
بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة
الحكم قطعيا كذا في التلويح والقياس وهو قول الجمهور فهو
جايز لانه لا مانع يقدر الا الظنية وليست مانعة كالاحاد
وواقع كالاجماع علي خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا علي امامته
في الصلاة حتي قيل رضيه رسول الله صلي الله عليه وسلم لامر ديننا
افلا نرضاه لامر دنيانا كذا في التلويح ورده في التحرير لانهم
اثبتوه باولي وهي الدلالة ومفهوم الموافقة لكنهم وقع حد
الشرب علي القذف لعلي رضي الله عنه ويمنعه بعض الحنفية

بالشريح النجس علي السمن في الاراقة لميه انتهي ثم اعلم ان المحقق
في التحرير ذكر هنا انه لا اجماع الا عن مستند ونصره بالدليل وذكر
قبله في اول الباب الثاني ما يفيد انه لا خلاف في ان الاجماع
لا يحتاج الي السند اما علي القول بعدم لزومه فظاهر واما علي
القول بلزومه فان المحتاج اليه قول كل وليس اجماعا بل هو كل
الاقوال المتوقف علي كل واحد ولا يحتاج الي السند والا كان الثا
به مرتبة المستند انتهي واذا انتقل الينا اجماع السلف اي
الصحابة باجماع كل عصر علي نقله كان كنقل الحديث المتواتر
ليفيد العلم الضروري واذا انتقل الينا بالافراد مثل قول
ابي عبيدة بفتح العين وكسر الباء السلماني ما اجتمع اصحاب رسول
الله صلي الله عليه وسلم كاجتماعهم علي محافظة الاربع قبل الظهر
وعلي اسفار الصبح وعلي تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
كان كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم لان الحديث
لما كان يقينا باصله وانتقل الينا بالاحاد اوجب العمل فقط
فكذا الاجماع واشار بقوله كنقل السنة الي انه ان نقل بالشهرة
كان قريبا من المتواتر كما في التلويح وفي التحرير والمنقول احاد
اوجه ظنية تقدم علي القياس فيجوز فيها الاجتهاد بخلافه حتي
ينتهي الي الاجماع عليه ورجوع بعضهم اولي ثم ليس نسخا بل معارض
رجح فلا يقطع بخطا الاول ولا صوابه بل هو علي ظن المجتهد انتهي

ثم هو على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصًا لقطعيته بالاجماع
اذ لم يعتبر خلاف منكره ثم الذي نص البعض وسكت الباقون
لانه وان كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده بمنزلة العام المخصوص
كما في التلويح او لوجود الخلاف فيه فنزل عن القطعية الى الطمانينة
فيضلل عندنا كما في التحرير ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه
خلاف من سبقهم ظاهره انه متراخي الرتبة عن الاجماع السكوتي
للصحابة وقد سوى بينهما في التحرير لوجود الخلاف فيهما فنزل
عن القطعية ثم اجماعهم على قول سبق فيه مخالف لانه اجماع
مختلف فيه ومنه الاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم لانه
مختلف فيه ايضا كما في التوضيح وفي التلويح ان هذا الاجماع
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف وفي مثل هذا الاجماع
يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين انتهى وانما قيدته بناءً
على ما هو المختار عند الجمهور وهو ان الاجماع القطعي المتفق
عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله وتمامه في التلويح
والامة اذا اختلفوا في حكم مسئلة على اقوال في عصر من
الاعصار كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي الاقوال
باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر لانه لو جاز
التفصيل كان مع العلم بخطابه لانه عن دليل فان اطلعوا

عليه

عليه وتركوه او لم يطلعوا عليه تقرر اجماعهم على خلافه لزم خطاؤهم
اذ لو كان صوابا اخطاءوا والتالي منتف فليس صوابا ومثاله
رد المشتراة بكرا بعد الوطي بعيب قيل لا وقيل مع الارش فلا يجوز ان
يقال بالرد مجانا وكذا مقاسمة الجد وحجبه الاخوة فلا يجوز القول
بحرمانه وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بعد
الاجلين فلا يجوز القول بالاشهر فقط وقيل هذا من الصحابة خاصة
نسبه في التحرير الى بعض الحنفية وان الاكثر على خلافه قيد ما
بكونه في حكم المسئلة لانهم لو اجمعوا على دليل او تاويل فالجمهور على
انه يجوز احداث غيرهما وهو المختار وقيل لا لنا قول لم يخالف
اجماعا لان عدم القول ليس قولا بالعدم بخلاف عدم التفصيل
في واحدة لانه يقول لا يجوز التفصيل لبطلان دليله بما ذكرنا
وكذا الاخر فيلزم خطاؤهم وايضا لو لم يجز لانكر حين وقع لكن كل
عصر به يتمدحون واتباع غيرهم سبيلهم اتباع خلاف ما قالوه
لا ما لم يقولوه كذا في التحرير والله الموفق
القياس في اللغة التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها
بها ويكون للمساواة يقال فلان لا يقاس اي لا يساوي وقد
يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء
كذا في التلويح زاد في التحرير انه لغة المجموع اي يقال اذا قصد
الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير فقد تساوى

خلاف

فردا مفهوم منه فهو مشترك معنوي لا لفظي ولا مجاز في المساواة كما قيل
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اي تسويته
تعالي محلا باخر بناء علي ان التقدير يقال للتسوية وعلي ان القياس
فعل الشارع وعلي ان المراد بالفرع والاصل المحل فاندفع الدور
بان تعقل الفرع والاصل فرع تعقل القياس وقد دفعه المولي
سعد في حاشية العضد بان المراد بهما ذات الفرع والاصل
لا الموقوف علي القياس وصفا الفرعية والاصلية انتهي لكن
تعريف المصنف فاسد الطرد بمفهوم الموافقة فان اطلاق
القياس عليه مجاز للزوم التقييد بالجلي ولو اعتبر قسما من
القياس بطل اشتراطهم عدم كون دليل حكم الاصل شاملا لحكم
الفرع كذا في التحرير واختار في تعريفه انه مساواة محل لاخر
في علة حكم شرعي له لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة فلا يقاس
في اللغة وعرفه ابو منصور الماتريدي بانه ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الاخر ومراده ابانة الشارع وهو اولي
من قولهم انه ذكر الابانة ليفيد ان القياس مظهر للحكم لا مثبت
بل المثبت هو الله تعالي لان الادلة السمعية حينئذ كلها كذلك
انما تظهر الكلام النفسي وهو الحكم والتعريف بالتسوية اولي من
الابانة لان الابانة ظاهرة في الاظهار للعباد وظهور الدليل
الذي هو التسوية ليس شرطا لوجوده لجواز ان لا يطلع عليه

حذف

حذف مثل في مثل حكم لان حكم الفرع هو حكم الاصل غير ان النص
عليه في خصوص محل والقياس يفيد انه ايضا في غيره وكذا يجب
حذف مثل في قوله بمثل علته ومنشا هذا الوهم ما قاله المولي سعد
في التلويح انه لا بد ان تعلم علة الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع
اذ ثبوت عينها لا يتصور لان المعني الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك
يحصل مثل ظن الحكم في الفروع وبيان وهمهم ان الحكم وهو الخطاب
النفسي جزئي حقيقي لانه وصف متحقق في الخارج قائم به تعالي
لا كثرة في ذاته ليكون منه امثال بل في متعلقاته فالمتعلق
بهذا عين المتعلق بالاخر فالمضاف الي الخمر له اضافة اخري الي
النبيذ فلا قيام بل اضافات وكذا في الوصف ايضا لم ينط فقط
بوصف في الاصل باعتبار خصوصه به كاسكار الخمر والا امتنعت
التعدية كالعلة القاصرة بل باعتباره مطلقا لان المشتمل
علي المفاسد التي باعتبارها حرم هو لا بقيد تحققه ضمن بعض
الخصوصات وان لم يخل عنها وانما يحصل من العلمين ظن لجواز
كون خصوص الاصل شرطا والفرع مانعا كذا في التحرير مع توضيح
لبعضه وعرفه في التوضيح بانه تعدية الحكم من الاصل الي الفرع
بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة وفسر التعدية باثبات
حكم مثل حكم الاصل في الفرع وظاهره انها فعل المجتهد ورده
في التحرير بانها ليست بفعله اذ لا فعل للمجتهد سوي الترتيب

ثم يلزمه ظن حكم الاصل في الفرع بخلقه تعالي عادة فليست
التعدية سواه وهو ثمرة القياس وانه حجة نقلا وعقلا اما
النقل فقوله تعالي فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار
رد الشي الي نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ
عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشي الي نظيره اي الحكم علي الشي بما
هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل علي التجاوز
والتعدي فيدل علي الاتعاظ عبارة وعلي القياس اشارة ولكن
كان بمعني الاتعاظ حقيقة ثبت القياس دلالة وسياتي ايضاحها
في بيان المعقول وحديث معاذ معروف وهو انه لما
بعثه عليه الصلاة والسلام الي اليمن قال له بم تقضي قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلي الله عليه
وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد براي فقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله لما يرضي به رسوله وهو مشهور تثبت به
الاصول وجوازه لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره
بدلالة النص وبقوله عليه الصلاة والسلام حكمي علي الواحد
حكمي علي الجماعة وسكوته عليه الصلاة والسلام عند قوله
اجتهد يدل علي ان القياس يجري في جميع الاحكام فلو حمل علي
منصوص العلة لم يف بعشر عشيرها ورد في التوضيح في ادلة
حجية القياس ما ورد من اقيسته عليه الصلاة والسلام

حديث

لحديث الخثعمية وما ورد من عمل الصحابة به من غير نكير وما نقل
من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله
عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط
القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم
بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها كذا في التلويح واما
المعقول • بيان للاستدلال بدلالة النص علي حجية القياس لانه
ثابت بمعناه اللغوي وسماه دليلا معقولا لان الوقوف علي المراد
يحصل بالتعقل لا بظاهر النص كذا في التقرير • وهو ان الاعتبار واجب
للامر به في الاية • وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل
وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الي انفسهم في استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق
بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المودي الي هذا الرد جعل
التامل نفسه اقامة للسبب مقام المسبب • باسباب نقلت
عنهم • وهو الكفر • لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك
التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها سائغ • صغري قياس
اخر وكبراه قوله • والقياس نظيره • بعينه اما الاولي فظاهر متفق
عليها واما الكبري فلانا اجينا حقايق النصوص بالوقوف علي
طريق المجاز فامكننا العمل في غير ما وضع له فكذا نجري القياس الحج

حتى تعم بالتعليل فيمكننا العمل في غيرها تناوله النص كذا في التقرير
وبيانه اي التامل لاستخراج المعنى باشارة الشارع يتحقق في
مسئلة الربا في قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة
روي بروايتين بنصب الحنطة مفعولا به واليه اشار المصنف
اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان البا كلمة الالصاق فدلت
على اضمار فعل مثل قولنا بسم الله ودل على تخصيص الفعل المضمر
قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا
بسوا والحنطة بالحنطة الا سوا بسوا عينا بعين ولان المضمر
من جنس المظهر وقد روي مرفوعا ولا بد ايضا من تقدير مضمر
وهو اما الفعل المجهول نحو ان يقال تباع الحنطة واما مضاف
حذف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه مثل بيع
الحنطة وكلاهما على صيغة الخبر بمعنى الامر كذا في التقرير والحنطة
مكيل اي اسم علم لمكيل معلوم ليس بمشتق من معنى موضوع لنوع
من الطعام الذي يصح ان يكال وليس المراد تحقيق الكيل فان
ترك كيله لا يخرجه عن ان يكون كيليا قوبل بجنسه بقوله
بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة المفعول به
والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط
فان قوله انت طالق راكبة بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق
وفيه نظر فانا قد ذكرنا في الاستدلالات الفاسدة ان الوصف

بمعنى

بمعنى الشرط كذا في التقرير والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر
الى الحال التي هي شرط للجواز فكانه قال اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة
فبيعوا بهذا الشرط ولا بعد ان يكون الشي مباحا وشرطه واجب
الرعاية عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند
الاقدام عليه وكالنافلة فانها وان كانت غير واجبة مقتضى رعاية
شروطها وفي التلويح الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة
المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكن لما لم
يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء
الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان
الامر للايجاب باعتبار الوصف واراد بالمثل المذكور في الحديث
القدر وهو الكيل في المكيلات والوزن في الموزون لما روي
في حديث اخر كيلا بكيل والحديث يفسر بعضه بعضا واراد
بالفضل في قوله والفضل ربا الفضل على القدر الشرعي وهو
الكيل مثلا لان الفضل لا يتصور الا بنا على المماثلة ليكون فضلا
عليها حتى تكون زيادة هي حرام والمماثلة بالقدر للنص فالفضل
لا يتصور الا بنا على القدر واقل القدر الشرعي والمماثلة الشرعية
نصف صاع فيما يجري فيه الربو نصف صاع وهو مدان فلو باع
مدين بثلاثة امنا لا يجوز فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما
في القدر شرطا لجواز العقد ثم حرمته اي الفضل بناء على

فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بالحديث واذا كان كذلك
فمحل الحكم ما يقبل المماثلة كيلاً لانما لا يقبلها لا يكون محلا له بعكس
النقيض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فجاز بيع حفنة بحفنتين
وتفاحة بتفاحتين وهذا حكم النص عرفناه بالتامل في
صيغة النص فوجب علينا التامل ايضا فيما هو داع الى هذا الحكم
والداعي اليه اي الى هذا الحكم القدر والجنس لان ايجاب
التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية
ولن تكون كذلك اي امثالا متساوية الا بالقدر والجنس
فلا يكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم
بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدث موجود بصورته
ومعناه والمماثلة انما تقوم بهما فالقدر عبارة عن امتلاء
المعيار بمنزلة الطول فيما له طول والعرض فيما له عرض فتحصل
به المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فتثبت
به المماثلة معنى وانما لم يعتبر العد في المماثلة صورة لانه لا ينفي
التفاوت وانما اعتبر في ضمان العدوان مثلا للضرورة لان
الائتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت
في القيمة اكثر وانما جاز السلم في المعدود لكونه مشروعا للرخصة
فلتسويها فيه بدليل صحته في الثياب وان لم تكن مثلية
وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام

جيدها

جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وكذا بالاجماع كما في التقرير
وانما اعتبرت الجودة في مال الصغير وفي تصرف المريض حتى لو باع الاب
او الوصي حنطة الصغير الجيد بحنطة ردية لا يجوز وكذا المريض
لو فعل ذلك لم ينفذ الا من الثلث باعتبار ان تصرفهم مقتصر
على الوجه الانظر ومنها حكم النص اي من احكامه الثابتة
باشارته لا بالراي ووجدنا الارز غيره والدخن والجص
وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية اي قابلة
للتساوي بالمسوي المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها
فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص في الاشيا
الستة المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات
حرمة الفضل على حذف المضاف على طريق الاعتبار المامور
به وهو اي هذا الاعتبار نظير المثلات ليس بينهما فرق
فانه تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
هم بنوا النضير من اليهود من ديارهم مساكنهم بالمدينة لاول
الحشر هو حشرهم الى الشام والحشر اخراج جمع من مكان الى اخر
واللام بمعنى في واخره ان اجلاهم عمر رضي الله عنه في خلافته الى خيبر
ما ظننتم ايها المومنون ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم
حصونهم من الله من عذابه فاتاهم الله امره وعذابه من
حيث لم يحتسبوا لم يخطر ببالهم من جهة المومنين وقذف

التي في قلوبهم الرعب بسكون العين وضمها الخوف بقتل سيدهم
كعب بن الاشرف يخربون بالتشديد والتخفيف من اخرب
بيوتهم لينقلوا ما استحسنوا منها من خشب وغيره بايديهم
وايدي المومنين فاعتبروا يا اولي الابصار يا ذوي العقول
والاخراج من الديار عقوبة كالقتل لانه عديله في قوله
ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه
مثله اختار بنوا اسرائيل القتل على الجلا والكفر يصلح داعيا
اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل واوله الحشر يدل على
تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان لغة وقد مر
ان الآخر اخراج عمر لهم في خلافته الى خيبر وهو ما ذكر في تفسير
الجلالين وذكر في التقرير ان الحشر الثاني يوم القيامة
لان الحشر يكون بالشام انتهى والظاهر الاول وقيل ان الاول
لا يدل على ثان بدليل ما قالوا لو قال اول عبد اشتريته فهو حر
فاشترى عبدا يعتق من غير توقف على شراء عبد آخر ورد بان اسم
الاول يدل على الثاني لغة لا محالة وان لم يتوقف على وجوده كما في
كلمة كلما فانها تقتضي التكرار وان لم يتوقف على وجود الفعل
الثاني في حق الحنث كذا في التقرير وقد حققنا في شرحنا على
الكنز ان المعتبر في الاولية عدم تقدم غيره لا وجود آخر متاخر
عنه فليراجع ثم دعانا الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار

بالتامل

بالتامل في معاني النص للعمل به اي لما وضع من المعنى فيما لا نص
فيه فيعتبر احوالنا باحوالهم فكذا لكن هنا اي فكذلك الحكم
في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم والاصول في الاصل معلو لة
ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل الا بمانع مثل النصوص في المقدرات
من العبادات والعقوبات وسياتي تعريف العلة في بيان ركنه
الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي من دليل يميز الوصف
الذي هو علة من غيره لانه لا يجوز التعليل بكل وصف ولا بد قبل
ذلك اي قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل على انه اي
النص للحال اي في الحال شاهد اي معلول اي لا بد
من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته
معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل
انما يصلح للدفع دون الالزام ثم اعلم ان هذا الشرط مذهب
بعض اصحابنا كما ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام
والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق واختار
صاحب الميزان عدم الاشتراط كما هو مذهب العامة فقال
ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد
بقوله النصوص معلومة اي الاحكام الثابتة بها متعلقة
بمعان ومصالح وحكم فاذا اعتقد ذلك المعنى يجب القول

بالتعدية كذا في الكشف ورجح في التحرير عدم الاشتراط اذ لم يعرف
في مناظرة للصحابة والتابعين ولان اقامة الدليل على علية
الوصف ولابد منه يتضمنه فاغنى عنه وهذا اوجه انتهى ثم
للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط لان الشيء لا يوجد
الا عند وجود شرطه لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
وركن فانه لا يقوم الا بركنه وحكم لانه لم يشرع الا لحكمة
لان الشيء لا يخرج عن كونه عبثا الا اذا كان له غاية وغاية القياس
ان يثبت به الحكم الشرعي ودفع لانه بعد تحقق هذه الاربعة
لا يبقى الا الدفع لان المجتهد قد يحتاج اليه فكانت معرفته
موخرة عن معرفة الجميع فشرطه ان لا يكون الاصل وهو عند
الجمهور محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الارز عليه والفرع
المحل المشبه وعند بعض الاصل الدليل الدال على الحكم في المقيس
عليه وقيل هو الحكم في المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت فيه
بالقياس وفي الكشف الاشبه قول الجمهور في الاصل وقول من
فسر الفرع بالحكم وفي التحرير ثم استمر تمثيلهم محل الحكم وهو
الاصل بنحو البر والخمر تساهلا لانهم نحو رف والافمحله في التحقيق
ليس الا فعل المكلف لا الاعيان ففي نحو النبيذ الخاص محرم
كالخمر محل الحكم المشبه به وهو الاصل شرب الخمر والفرع شرب
النبيذ والحكم الحرمة انتهى مخصوصا بحكمة بنص اخر اي لا يكون

المقيس

المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص اخر دال على الاختصاص كشهادة
خزيمة فانه اختص من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص
زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه
الصلاة والسلام بكذا او كذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه
تقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه
ما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب
فلهذا غير صدر الشريعة عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون
حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة
كذا في التلويح وحاصله ان فخر الاسلام ادخل الباء على المقصور
لان الحكم مقصور والاصل مقصور عليه وصدر الشريعة ادخل
الباء على المقصور عليه وفي المطول غالب الاحوال في الاصطلاح
على ان يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريق قولهم خصصت
فلانا بالذكر انتهى ثم اعلم ان الاصوليين نقلوا في قصة خزيمة
انه شهد للنبي عليه الصلاة والسلام بايفاء الثمن والذي في ابي
داود انه شهد باصل البيع حين انكر الاعرابي وذكر الامام
البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة
بشهادتين ولم يبين القصة قال الخطابي هذا الحديث حمله كثير
من الناس على غير محمله وتذرع به قوم من اهل البدع الى استحلال

الشهادة لمن عرف عندهم بالصدق على كل شيء ادعاه وانما وجه
الحديث انه صلى الله عليه وسلم حكم على الاعرابي بعلمه وجرت
شهادة خزيمة مجرى التاكيد كقوله والاستظهار على خصمه فصار
في التقدير كشهادة اثنين في غيرها من القضايا كذا في المواهب
وفيه نظر لانه يقتضي ان لا تقبل شهادة خزيمة لغيره عليه
الصلاة والسلام وليس كذلك كقوله في الحديث من شهد له
خزيمة فحسب وعند الحارث بن ابي اسامة في مسنده فلم يكن
في الاسلام من تعدل شهادته شهادة رجلين غير خزيمة
وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس العدول هو
الميل عن الطريق فهو من العدول اللازم فلذا عداه بالباء
ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا
والمراد بسنن القياس ان يعقل معنى ويوجد في اخر فخرج
ما لم يعقل كاعداد الركعات والاطوفة ومقادير الزكوة وبعض
ما خص بحكمه كالاعرابي باطعام كفارته اهله او عقل ولم
يتعد كشهادة خزيمة او عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء
صوم الناسي كذا في التحرير وبه ظهر ما في التلويح من ان التحقيق
ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره
الامدي في الاحكام الى اخره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب
ناسيا فانه معدول به عن القياس لان القياس فيه فوات

القرينة

القربة بما يضاده ركنها وان كان ناسيا والنسيان لا يعدم الفعل
الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء معه بالحديث تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه المخطي والمكره وفي
التحرير فان قيل لما علل دليل التخصيص لزم تجويز تخصيص العلة من
الحنفية تعليله لالحاق المخطي والمكره والمصبوب في حلقه لعدم
قصد الي الجناية كالشافعي لكنهم اتفقوا على نفيه والجواب انظهور
انه بعلة منصوصة وهي قطع نسبة الفعل عن المكلف مع النسيان
وعدم المذكر اليه تعالى بالحديث لانه فايدته والا فهو المطعم مطلقا
وقطعه معه وهو حالي لا يستطاع عنه الاحتراز بلا مذكر لا يستلزمه
فيما هو دونه مما مذكر كالصلاة تفسد بترك ركن ساهيا
وما يمكن الاحتراز كالخطا ولذا اثبت عدم اعتباره في خطا
القتل حيث اوجب الدية حقا للعبد مع تحقق ما عينه فيه
والكفارة لتقصيره والمكره امكنه الالتجاء والهرب ولو
عجز وانقطع النسبة اليه صارف الي غيره تعالى اعني المكره كفعل
الصب نسب الي العبد لا اليه تعالى في اثمه فانتفت العلة
ومن هذا القسم تقوم المنافع في الاجارة فلا يلحق به غصبها
ومنه حل متروك التسمية ناسيا فلا يلحق به العمد ومنه على
ظن الشافعية النكاح بلفظ الهبة خصوصه عليه الصلاة
والسلام بقوله خالصة لك والحنفية يرجع الي نفي المهر وتمام

هذه المسايل في التحرير وان يتعدي الحكم فلا يجوز التعليل عندنا
بالعلة القاصرة علي المنصوص عليه كما سياتي بيانه قبيل بحث الاستحسان
الشرعي فلا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والقياس
ان في الوضع قد لا يراعي المعني كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد
يراعي المعني كما في القارورة لكن رعاية المعني انما هي للوضع لا لصحة
الاطلاق حتي لا تطلق القارورة علي الدن لقرار المايع فيه فرعاية
المعني لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعني من ساير الالفاظ كذا
في التوضيح او في التلويح يعني اذا وضع لفظ لمسمي مخصوص باعتبار
معني يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ علي ذلك الغير
حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق
الخمر علي غير العقار من المسكرات ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا
عند وجود العلاقة الي ان قال والتحقيق ان هذا شرط للقياس
الشرعي علي معني انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو
كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساوي
في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب
الحد كالخمر او يوجب الاسكار او يسمي خمرا كان باطلا من القول خارجا
عن الانتظام وهذا مبني علي ان القياس يجري في اللغة ولا في
العقليات من الصفات والافعال وفايدته تظهر فيما اذا قيس
النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي

الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي
لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسايل ولذلك
يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون
النفي حكما شرعيا انتهي وتوضيحه ان النفي الاصلي اي العدم الاصلي
ليس بحكم شرعي ولذا لا يحتاج الي دليل خاص والنفي الطاري
حكم شرعي لاحتياجه الي دليل شرعي فلا يصح ان يقاس الشرعي
علي ما ليس بشرعي وقوله لثبوته اي النفي الاصلي بدون القياس
وبالاجماع اي ولكونه لا مناط له اي لا علة له ولا يخفي انهم انما
ذكروا فايدة الاختلاف في قياس النفي ولم يعتبروا في فايدته
الفروع الفقهية لما انها من مسايل الفقه وليست من الاصول
لان مسايله قواعد كلية لا مسايل جزئية ولا شك ان قياس
النفي علي النفي من القواعد الثابت بالنص اي بغير القياس فيشمل
الكتاب والسنة والاجماع وهذا ما يقال لا يكون فرعا الاصلا
قياسين فالجامع ان اتحد فيهما كالذرة علي السمسم بعلة
الكيل ثم هو علي البر فلا فايدة في الوسط لامكان قياسها علي البر
او اختلف كقياس الجذام علي الرتق في انه يفسخ به النكاح بجامع
انه عيب يفسخ به العيب فيمنع فسخ النكاح بالرتق فيعلله بانه
مفوت للاستمتاع كالجب وهذه ليست في الفرع المقصود
بالاثبات كذا في التحرير واشار بقوله الثابت بالنص الي انه

يشترط ان لا يكون منسوخا للعلم بعدم اعتبار الجامع بعينه اي
من غير تغيير بان لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او
تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يتم التغيير
باعتبار المحل او باعتبار صيرورته ظنيا في الفرع كذا في التلويح
الي الفرع هو نظيره اي نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن
نظيره لم يصح الالحاق ولا نص فيه اي في الفرع لانه ان كان
موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل كذا في التوضيح
واعترض بان وجود النص لا ينافي صحة القياس ولذا لم يشترط
مشايخ سمرقند وكثير قال في التلويح والاستدلال به قصدا
الي تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع ولهذا ذهب كثير من
المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة
واحدة بالنص والاجماع والقياس انتهي واشار في التحرير الي جوابه
بان حقيقته انه شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة
لان وجود العلة لا يبطل شهادة العلة انتهي ولما ذكر هذا
الشرط المشتمل علي ستة شرايط بين ما يتفرع عليها فقال
فلا يستقيم التعليل اي لا يصح لاثبات الزنا للواطة تفريع
علي فوت الشرط الثاني لانه ليس بحكم شرعي ولا قياس
في اللغة كما قدمنا ولا يستقيم التعليل لظهار الذمي لكونه
اي التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل

وهو

وهو ظهار الذمي عن الغاية وهو التكفير وحاصله انه لا يصح
قياس ظهار الذمي علي ظهار المسلم في الصحة لفوت الشرط الرابع
وهو عدم التغيير في الفرع لما ذكر ولان الكافر ليس باهل
للكفارة ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي في
الفطر الي المكره والجاهل تفريع علي الشرط الخامس وهو ان
يكون الفرع نظير الاصل وهو مفقود هنا لان عذرهما دون
عذره اي الناسي لامكان التحرز عنهما دون النسيان وقد تقدم
تحقيقه وان عدم الصحة لكونه معدولا به عن سنن القياس
ولو مثل بغيره لكان اولي ومثاله تعدية الشافعي حكم التيمم
في شرط النية الي الوضوء قال لانهما طهارة فلا تتادي الا بالنية
كالتيمم وقلنا ليس الوضوء نظير التيمم لان التيمم تلويث حقيقة
وجعل طهورا للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا
فلم يصح القياس ولا يستقيم التعليل بشرط الايمان في
رقبة كفارة اليمين والظهار تفريع علي الشرط السادس يعني
لا يصح قياس الشافعي كفارة اليمين والظهار علي كفارة القتل
في ان ايمان الرقبة المعتقة شرط لان في الفرع نصا مطلقا
فلم يجز القياس فانه بالقياس يتغير النص من الاطلاق الي
التقييد والشرط الرابع من شرائط الصحة وانما صرح
به ليمتاز من الشرط الثالث المشتمل علي الشروط المذكورة

ان يبقى حكم النص بعد التعليل كما كان قبله يعني يشترط ان لا يغير
القياس حكم النص فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة
قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله
عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم كذا في التوضيح وهذا الكل
امر ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة وان كان هو النص
في حكم الاصل وغيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين
وقوله في التحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا
لا حاجة الى هذا التقييد لان اشتراط عدم نص دال على الحكم
المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع
لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة
وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان
وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم
في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر انتهى وفيه بحث لان هذا
الشرط حيث كان عاما في الاصل والفرع كيف يعني عند الخاص
في الفرع ولا نسلم ان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين
ليس لبيان حكم الاصل فان التعليل بالتمليك في طعام الكفارة
تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى العموم فيها وفي
الطعام فيكون التمثيل مشتملا على مثالين جميعا والتحقيق

ان

النص في الفرع مخرج لا نصا عدم ح

ان جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة الى شرط مركب من امرين
وهو التعدية من غير تغيير وبيانه ان التعدية عبارة عن اعتبار
وجود حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير اعم
من ان يكون في حكم النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا
خرج العلة القاصرة والقياس اللغوي وما كان مخصوصا
بنص اخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج ما كان
معدولا به عن القياس فان التعليل فيه يغيره الى كونه قياسيا
وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فان ذلك تغيير وخرج ما لم
يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع
الخاطي فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد مضاف
الى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص
لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعدية لان وجود الحكم
حينئذ في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وان كان مخالفا
ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبله فان ذلك تغيير كذا في التقرير وهو تقرير حسن
يجب حفظه ولكن المشايخ قصدوا الارشاد وايناس الاذهان
بتكرار شروط القياس وانما خصصنا القليل من قوله صلى
الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان
استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال، منا

جواب نقض تقريره انتم غيرتم قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا
الحديث فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص
العام فجوزتم بيع القليل مع عدم التساوي بقولكم ان علة الربا
القدر والجنس والكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري
فيه الربو وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتلوا حيوانا
الا بالسكين معناه لا تقتلوا حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين
الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث
لا يدخل تحت النهي كذا في التوضيح ولن يثبت ذلك اي
التساوي الا في الكثير كما قدمناه فصار التغيير بالنص
مصاحبا للتعليل لا به اي التعليل وانما سقط حق الفقير
في الصورة جواب سوال تقديره انتم غيرتم النص وهو قوله
عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة وغير
ما يدل على دفع عين ذلك الشي دون القيمة بالتعليل بالحاجة
اي بقولكم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى
موجود في دفع القيم فاجاب بان سقوط الصورة بالنص وهو
قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل
بدفع الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقرا لامتناع وجوب
شي عليه تعالى ثم اوجب ما لا سمي على الاغنياء لنفسه ثم

امر الاغنياء بانجاز المواعيد بقوله واتوا الزكوة من ذلك المسمى
من عين الشاة ونحوها وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز
كل المواعيد مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون
حقهم متعلقا بالعين بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز
المواعيد اذنا بالاستبدال لتقضي حاجاتهم كلها كالسلطان
يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء بدل معين عنده
يكون اذنا بالاستبدال الحاصل ان ها هنا حكمين جواز الاستبدال
وصلاة عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالاول ثابت
بدلالة النص والثاني مستفاد من العبارة وهو معلل بالحاجة
فاذا اصلحت عينها ضيقتها بالاولى وتمام الابحاث في التلويح وركنه
اي القياس ما اي وصف جعل علما اي علامة سماه بدلا ان الموجب
في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في حقه تعالى
فكان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند
مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين وتابعيهم والحكم في
المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة وعند مشايخ سمرقند وجمهور
الاصوليين انه علم عليه في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتا به
في الاصل والفرع كذا في التقرير على النص منها اي من الاوصاف
التي اشتمل عليه النص سوا كان في النص او في غيره اذا كان ثابتا به
وجعل الفرع نظيرا له اي للنص اي المنصوص عليه في حكمه اي النص

من الجواز والفساد والحل والحرمة وهو احتراز عن العلة القاصرة
بوجوده اي بوجود ذلك الوصف **فيه** اي في الفرع ثم اعلم انه هنا
صريح في ان العلة ركن واما التعدية فحكم وفيه اشارة الي ان
القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع
وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشي علي ما
اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر
وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما
وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشي علي ما ذهب اليه بعض
المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه كذا
في التلويح ويخالفه ما في التحرير من ان الظاهر من قول فخر
الاسلام وركنه ما جعل علما الي اخره انه العلة الثابتة في المحلين
والمراد ثبوتها وهو المساواة الجزئية لا الكلية لانها مفهوم
القياس والركن جزءه في الوجود وقد يحال الظهور ان الطرفين
شرط النسبة كالاصل والفرع هنا لا اركانها والوجه انهما
خارجان عن ذات النسبة المتحققة خارجا داخلان في مفهومها
من حيث اعتبارها بين خاصين فمفهوم تشابه زيد وعمرو
من حيث هو كذلك مجموع مفهوم التشابه مطلقا ومفهوم
زيد وعمرو والاضافة بينهما انتهي واذا عرفت ان العلة

ما يتقوم

ما يتقوم به القياس او جزوه فقد اختلف في العلة فقيل المعرف
ويشكل بالعلامة وقيل المؤثر ورد بانها ليست بمؤثرة في الحقيقة
الا ان يقال انها النسبة الينا فان الاحكام تضاف الي الاسباب
في حقنا وقيل الباعث لا علي سبيل الايجاب اي المشتمل علي حكمة
مقصودة للشارع في شرعه الحكم من جلب نفع او دفع ضرر وكونه
ملكا اليه يسمي مناسبة والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها او عدم
انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الي وصف ظاهر منضبط يدور
معها او يغلب وجودها عنده كالسفر مع المشقة كذا في التنقيح وعرف
العلة في التحرير بما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة وهي جلب مصلحة
او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها انتهي **وهو** اي ما جعل علما
وهو اشارة الي نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان
يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي
حتي لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم
والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به **جائز ان يكون**
وصفا لازما للاصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة
في الحلي فانها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكاة
فيهما سواء صيغتا صياغة تحل او تحرم كما تجب في غير المصوغ للثمنية
في اصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتهما حليا
وعارضا كقوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة توضئي وصلي

وان قطرا الدم على الحصر فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة
عارضة لان الدم موجود في العرق بلا انفجار **واسما** كالدم فانه
علم غير مشتق عن معنى وفسر في التوضيح باسم الجنس والمراد
بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل
كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم
المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح **وجليا** اي ظاهرا
لا يحتاج الى تامل كالطوف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة
وسواكن البيوت **وخفيا** كالقدر والجنس في الاشياء الستة
وقيل المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني
وفيه اشارة الى رد من لم يجوز التعليل بالخفي وجوابه ان الخفي
قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى **وحكما** اي جائز ان يكون
ما جعل علما على الحكم حكما من احكام الشرع وهو قول الجمهور
ومنعه بعضهم لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم
تخلف المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية
والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل
حتى يمتنع منها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد
الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية
احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم كذا في التلويح ومثاله قوله
قوله عليه الصلاة والسلام ارايت لو كان على ابيك دين فقاس

اجزائه

ايج عن الاب على اجزا قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما
دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر
انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد
ومفردا كعلة تحريم النسا بالجنس والقدر **وعددا** كالقدر
والجنس للتفاضل والنسا معناه انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع
تلك الاوصاف حتى لو كان كل واحد يعمل في الحكم بانفراد كالبول
والغائط والمذي لم يكن مما نحن بصدده كذا في الكشف **ويجوز**
ان يكون ما جعل علما مذكورا **في النص** لقوله عليه الصلاة والسلام
انها من الطوافين عليكم وقوله كيلا تجيل ويجوز ان يكون النص
بمعنى المنصوص **وغيره** اي النص او المنصوص **اذا كان ثابتا** اي
بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وافلاسه فذلك ليس
في النص لانه في معنى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود
السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا
باقتضائه **ودلالة كون الوصف علة** بيان لشيئين الاول انه
لا يجوز ان تكون كل اوصاف النص بجملتها علة اتفاقا الثاني
بيان ما يعلم به كون الوصف علة **صلاحه** وسيبينه **وعدالته**
بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ
والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به بيان لعدالته وحاصله ان

عدالته عندنا سمي الاثر ومعناه ان يكون الوصف موثرا بان جعل
له اثر في الشرع وذلك بظهوره في جنس الحكم المعلل به وانما فسرنا
به ردا لما فسرها به بعض الشافعية بكون مخيلا اي موقعا في
القلب خيال القبول والصحة ثم العرض على الاصول احتياطا للسلامة
عن المعارضة والمناقضة قالوا وظهور الاثر منحصر في اربعة
اقسام لان الموثر اما ان يكون من جنس العلة او عينه وكل منهما
اما ان يوثر في مثله او في مقابله الاول ان يظهر تاثير عين
ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة
تثبت عليها الولاية كالثيب الصغير والبكر الصغيرة فان
الصغر علة للحكم بعينه وهذا النوع مقطوع به لا ينكره احد
والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا في الفارة
والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطوف وهو وصف ظهر اثره
في سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايماننا لان حرج الاستيذان
من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا من الجنس المجانس
والمجانسة انهما متحدان من حيث الجنس لان حرج الاستيذان
ليس بمتنوع على حرج النجاسة وغيره من الانواع حتى يكون جنسا
لهما لكنهما يتحدان في مطلق الحرج فامكن ان يعتبرا متجانسين
وقيده بعضهم بالجنس القريب ولا وجه له والثالث ان يظهر
اثر الجنس في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة

بعذر

بعذر الاغماء فان تاثير فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج وقيده بعضهم بالقريب وهو على
المثال المذكور صحيح والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط
الصلاة عن الحايض بالمشقة فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر
فان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من
العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس عين الاسقاط
عن الحايض بل شطره فان قيل كيف يتصور ان يكون الحكم الثابت
في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل اخر كالثيب
الصغيرة مثلا والعرض لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه فالجواب
ان المراد بالعين ههنا هو المثل كذا في التقرير وقدمنا في تعريف
القياس تحقيقه وفي التوضيح والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس
القريب وقد تركب بعض الاربعة مع بعض والمركب ينقسم بالتقسيم
العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها
مركب من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون
مركبا انتهى وبيانه في التلويح وفي التحرير واعلم ان مقتضى
ما ذكروه انه لا يجوز العمل به قبل التاثير وليس القياس على
الفقها بمستور من صحيحا ونعني بصلاح الوصف ملائمته

وهي بالعين الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلايمني اي لا يوافقني
ولا يقال ملاومة بالواو لانه من اللوم كذا في الكشف وهي اي الملائمة
ذكر باعتبار كونها مصدرًا ان تكون على موافقة العلل المنقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف يعني الملائمة
الموافقة والمناسبة للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نابيًا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء
الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه
لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم
الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا
يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها وفي التوضيح
الملائمة ان تكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان
الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد
بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا المصلحة فان هذا مرسل لا يقبل
اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى انتهى وفي ضياء
الحلوم نابية الموضع اذا لم يوافقه كتعليلنا بالصغر في ولاية
المناكح جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم مكان او زمان اي ولاية
تثبت في وقت النكاح او في مكانه او جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف
بمعنى المصدر من الانكاح ويجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد قياسا
وعن الميداني ان المناكح جمع منكحة والقياس المناكيح حذفت الياء تخفيفا

كذا

كذا في التقرير لا بتصل به اي بالصغر من العجز فولاية انكاح الصغير
معللا بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغيرة عندنا بكرا كانت
او ثيبا وبالبكارة عند الشافعي فملك الاب اجبار البكر الصغيرة
اتفاقا ولا يملكه في الثيب البالغة اتفاقا ويملكه عندنا في الثيب
الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده على العكس فانه اي الصغر
مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغيرة لكونه مظنة العجز دون
تاثير الطوف لما يتصل به من الضرورة وبيانه في التوضيح ان
الصغر علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
الرسول صلى الله عليه وسلم لطهارة سور الهرة بالطوف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى
الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس
واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى
الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي يدفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في الرخص انتهى وتعقب بانه يجب في الملائم ان يكون
جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس
ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء
عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة
بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه عن

تطهير العضو كالعجز عن تطهير العرض فالوصف الشامل للعجز بقي
دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جلس
للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور كذا
في التلويح **دون الاطراد** اي لا يدل الاطراد على علية الوصف
والاحتجاج به احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن
طريق الفقه الي الصورة افضي به تقصيره الي ان قال لا دليل على
الحكم يصلح دليلا وكفي به فسادا ذكره فخر الاسلام **وجودا** يعني
احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه
عليه وجودا ويسمي الطرد **او وجودا وعدما** يعني بعضهم زاد
العدم ويسمي الطرد والعكس اي كلما وجد الوصف وجد الحكم وكلما
عدم عدم كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول
حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وقوله عليه الصلاة والسلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الي معني يعقل قلنا نعم في حق تعالي اما في حق
العباد فانهم يبتلون بنسبة الاحكام الي العلل كنسبة البيع الي الملك
والقصاص الي القتل فانه يجب به القصاص مع ان المقتول ميت
باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشرط **لان الوجود قد يكون**
اتفاقا اي بطريق اتفاقي كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال
والاطلاق ومع ان الاحتمالات كثيرة ومما احتج عليه اهل النظر من ان
دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للدائر فانما هو في الاحكام
العقلية لانها لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلا بد من بيان عللها من مناسبة او اعتبار
من الشارع اذ في التمسك بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع
كذا في التلويح وايضا الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد
الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها
حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخري
كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك **ومن جنسه**
اي الاطراد **التعليل بالنفي** اي بالعدم وهو باطل لان شرط العلة
ان لا تكون عدما عندنا وعند الشافعي يجوز تعليل العدمي بالعدمي
اتفاقا وكذا الوجودي عند اكثرهم قال في التحرير والحنفية يمنعون
العدم بالتعليل مطلقا فما قيل يقتل المرتد لعدم اسلامه المناسب
للابقاء لا اعتقاد قائم وجودي هو ضد الاسلام وهو الكفر ويستلزم
عدمه كما هو شان الضدين في استلزام كل عدم الاخر فالاضافة
فيه الي العدم لفظا **لانه استقصاء العدم** اي عدم العلة **لا يمنع**
الوجود اي وجود الحكم **من وجه اخر** لما ان الحكم قد يثبت بعلل

شيء الا ترى ان العدم ليس علة الا من الوجود ووجود الوصف
لا يمنع وجود وصف اخر فكيف يمنع العدم **كقول الشافعي في النكاح**
بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فلا ينعقد بشهادة
رجل وامرأتين كالحدود وهو ليس بصحيح لان شهادتهن مع الرجال
لم تثبت اختصاصها بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق
ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول فلا يمنع كونه غير
مال قيام وصف له اثر في صحة اثباته وذلك الوصف هو ان
النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل
وبها الشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي فصار
النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل
والاكراه دون المال **الا ان يكون السبب معينا** استثناء من
اعم الاحوال اي لا يصح التعليل بالعدم في جميع الاحوال الا في حالة
واحدة وهي ما اذا كانت العلة متحدة فانه يعلل بعدمها
لان عدم الجواز باعتبار جواز الحكم بعلل شتى وذلك لا يتحقق
فيما له سبب معين وهذا جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفي
في مواضع **كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب**
فان الاختلاف واقع في ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان
لا في مطلق الضمان فانه يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرها
ولا يجوز التعليل فيه بالعدم ولهذا ضمان المغصوب بالغصب

ليس

ليس الا انتهى اعلم ان ظاهر الاستثناء ان عدم الغصب هو العلة في عدم
الضمان والاوجه ان لا حاجة الى الاستثناء وان الحكم وهو الضمان
في هذا المثال انما انعدم لعدم علته المتحدة فليس هو من باب التعليل
بالعدم كما اشار اليه في التحرير وفي التلويح واعلم انه لا قائل بان التعليل
بالنفي احد الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب بل هو تمسك بقياس
فاسد واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهي استدلال
صحيح مرجعه النص او الاجماع كما اذا ثبت بين الامرين تلازم او تناف
فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر
انتهى وفي فتح القدير من باب الربا عدم العلة وان كان لا يوجب
عدم الحكم لكن اذا اتحدت العلة لزم من عدمها العدم لا بمعنى انه
يؤثر العدم بل لا يثبت الوجود لعدم علة الوجود فيبقى عدم الحكم
على عدمه الاصلي انتهى **والاحتجاج** بالرفع عطف على التعليل بالنفي
اي ومن جنس الاطراد الاحتجاج **باستصحاب الحال** وعرفه
في التحرير بانه الحكم ببقاء امر محقق لم يظن عدمه وهو حجة عند
البعض مطلقا واختار الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام انه ليس بحجة للاستحقاق وحجة للدفع وتبعهم المصنف
قال في التحرير والوجه ليس حجة اصلا والدفع استمرار عدمه
الاصلي انتهى ولا يظهر الاختلاف في الفروع لو اختير قول المحقق

مطلب في تعريف استصحاب الحال

لانهم يضيعون الدفع للاستصحاب وهو للعدم الاصلي وفي التلويح
ما يفيد ان ما اختاره المحقق في التحرير هو عين قول من فصل
وعبارته وعندنا حجة للدفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل
على كونه حجة يلزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات اجيب بان
معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل
في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود انتهى **لان المثبت**
ليس بمبق اي لان موجب الوجود ليس موجب بقائه لان بقاء
الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث
وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره فالحكم
ببقائه بلا دليل واعلم ان مدار الخلاف على ان سبق الوجود
مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء فقالوا نعم فليس الحكم
به بلا دليل والحنفية لا اذ لابد في الدليل من جهة يستلزم البقا
وهي منتفية كذا في التحرير **وذلك** اي الاحتجاج بالاستصحاب
انما يتحقق **في كل حكم** نفيا كان او اثباتا **عرف وجوبه** اي ثبوته
بدليله الشرعي ولذا قلنا في تعريفه محقق **ثم وقع الشك**
في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل ولذا قلنا لم يظن
عدمه **كان استصحاب حال البقاء** يجوز ان يكون جزاء شرط
مقدر اي فاذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء ويجوز
ان يكون خارجا مخرج التعليل بحذف ما يدل عليه وتقديره

وذلك

وذلك في كل حكم كذا وكذا فانه كان استصحاب حال البقاء
كذا في التقرير **على ذلك** اي على الثبوت **موجبا** اي دليلا ملزما يصح
الاحتجاج به على الخصم **عند الشافعي** بعد النظر والاجتهاد بقدر
الوسع في طلب الدليل قيدنا به لانه لا خلاف في جواز عدم
الاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل المزيل
واعلم ان المصنف تبع فخر الاسلام في نسبة هذا القول للشافعي
والاظهر قول ابي منصور واتباعه من مشايخ سمرقند الحنفية وهو
اختيار صاحب الميزان مستدلين بانه لو لم يكن حجة لما وقع
الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم
باطل وللاجماع على اعتباره في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك
في طريان الضد **وعندنا لا يكون حجة موجبة** اي ملزمة لما
قدمناه والجواب عما تمسكوا به اما عن الاول بانا لا نسلم انه
لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان
يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو في
شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على
انه لا نسخ لشريعته وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست
مبنية على الاستصحاب بل لان الوضوء والبيع والنكاح ونحو
ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة

والدفع دون الالزام شمول العدم صح

عليه نبوة نبينا ... عليه الصلاة والسلام ... والسلام

وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه
الاحكام مستند الي تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور الناقض لا الي
كون الاصل فيه هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي عليها هو قضية
الاستصحاب ومما ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان
علي ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام علي الغير كذا في التلويح
ولكنها حجة دافعة اي تدافع الزام الغير واستحقاقه حتى
قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده بان قال هو معك
باجارة او عارية ان القول قوله اي المشتري مع يمينه ولا
تجب الشفعة الا ببينة علي ان ما في يده ملكه فانه يتمسك بالاصل
فان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام
وقال الشافعي تجب بغير بينة لان التمسك بالاصل يصلح للالزام
ولقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر
كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالبحث لا بمشابهة كون
الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان
الاستصحاب له معنيان احدهما كل حكم عرف وجوبه في الماضي
ثم وقع الشك في زواله في الحال ولهذا المعنى لا اتصال للمسئلة
بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع
الشك في زواله اي في كونه زائلا في الماضي وعلي هذا له اتصال

بالبحث

بالبحث وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف
فان الجار لا يستحق الشفعة عنده كذا في التقرير ومن المسائل
الخلافية ما اذا قال الرجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت
حر فمضي اليوم ولا يدري ادخل ام لا ثم قال المولي دخلت الدار وقال
العبد لم ادخل فالقول للمولي عندنا وعنده يجعل كان العبد اقام
بينة علي عدم الدخول فيعتق ومنها المفقود يرث عنده لا عندنا
ولا يورث لانه دفع وعلي ما حققنا عدمه اصل لعدم سببه اذ لم
يثبت موته ومنها لا يصح صلح علي انكار عنده لاثبات الاستصحاب
براءة الذمة كاليمين وصح عندنا والاحتجاج بتعارض الاشباه
كهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء علي تعارض اصلين يمكن
الحاقه بكل واحد منهما كقول زفر في المرافق انه من الغايات
ما يدخل في المغيا كقوله تعالي الي المسجد الاقصي فانه داخل في الاسرا
ومنها ما لا يدخل كقوله ثم اتموا الصيام الي الليل فلا يدخل
المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان الشك
حادث فلا يثبت بغير علة فان قال دليله تعارض الاشباه
قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله دخول
بعضها وعدم دخول بعضها فحينئذ نقول له انعلم ان هذا
المتنازع من اي القسمين ام لا فان قال اعلم لا يكون اذا فيه
شك لان الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر

بالجهل وانه لادليل معه ثم ان كان ممّا يمكن الوقوف عليه بالطلب
كان معذورًا لكن لا يصير حجة على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده
دليل الحاقه باحدهما فعرف انه احتجاج بلا دليل كذا في التقرير وفي
التلويح انه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها بينهما وانما
عند في التحرير بان المراد ان الاصل عدمه فيبقى الى ثبوت موجبه
والثابت التعارض انتهى **والاحتجاج بما لا يستقل الا**
بوصف يقع به الفرق اي من جنس الاطراد من كونه قياسًا فاسدًا
الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج الا بانضمام وصف
آخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه **كقوله** اي بعض
اصحاب الشافعي **في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا**
كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد قال فخر الاسلام وهذا
ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل يعني ليس فيه
له مقيس ومقيس عليه لان نفس المس ان جعل مقيسًا عليه لزم
قياس المس على المس وان جعل المس مع وصف آخر لزم ان لا يكون
الفرع نظيرا للاصل **والاحتجاج بالوصف المختلف فيه**
اي المختلف في كونه علة للحكم **كقولهم في الكتابة الحالة انها**
باطلة **انه لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر**
قال فخر الاسلام وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في
ذلك ظاهر فلا يبقى وصفا اصلا فان عندنا الكتابة لا تمنع

جواز

جواز الاعتاق عن التكفير حالة كانت او موجلة فيلزم عليه اقامة
الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق
ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة
الدليل يكون فاسدا. والاحتجاج بما لا يشك في فساده. بحيث لا
يخفى فساده على احد. كقولهم. اي الشافعية في منع جواز الصلاة
بثلاث آيات. الثلاث ناقص العدد عن سبعة. يريد بها الفاتحة
فلا تتادى به الصلاة كما دون الآية. اذ لا اثر للنقصان من
السبعة في عدم جوازها. والاحتجاج بلا دليل. قيل المسئول
عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه الى
اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا
علم لي بحكم الله في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب
منه الدليل بالاتفاق وهو ان من ادعى ان حكم الله الجواز
مثلا او عدمه لانتصابه مدعيا ومن هو مختلف فيه كالذي
ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره
اليه فان العلماء اختلفوا فيه قال اصحاب الظواهر لا دليل
على منتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة
والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وقال البعض يجب
على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات
وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في

الدليل

النفي ولا في الاثبات لان لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا قال فخر
الاسلام ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه
الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس
في الماء يعني ان المقياس منفي ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا
فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد
ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا اشتباه فقول القائل
لم يقم الدليل مع احتمال القصور عن غيره في درك الدليل لا يصلح
حجة ولهذا صح النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع
على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر
فان صفة العجز لازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه وقف على
كل شيء نسب الى السفه او العته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا
بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل انتهى ولا يظن اتباع
صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى قول المفتي
والقاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين
النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه
فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول قول
المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا لان شرطه
عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا كذا في التقرير وجملة

ما يعلل به اي جميع ما يقع التعليل لاجله شروع في بيان محله بعد
بيان شرائطه وركنه قال فخر الاسلام فاما الحكم الثابت بتعليل
النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي
على احتمال الخطا وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جائز
عند الشافعي انتهى واورد عليه انه فيما مضى جعل التعدية من شرائط
القياس وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان
المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية
شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه كذا في التلويح وفي
التحرير حكم القياس الثبوت في الفرع وهو التعدية اصطلاحا
فلزمه ان لا يثبت الحكم ابتداء او وصفه الى آخره اربعة اقسام
اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة والسبب او وصفه
والثاني اثبات الشرط او وصفه والثالث اثبات الحكم
او وصفه كالجنسية لحرمة النساء فان العلماء اختلفوا فيه
وهو اختلاف وقع في الموجب للحكم وهو حرمة النسيئة فلم يصح
اثباته بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا ننفيه بالراي
ايضا لان النافي يتمسك بالعدم فعليه الاشتغال بافساد
دليل خصمه لانه متى ظهر ان دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك
بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر
الفساد وانما يجب الكلام في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة

باشارة النص او بدلالته او باقتضائه وانما اثبتناه بالنص وهو
قول الراوي نهي عن الربو والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة
ما فيه شبهة الربا وشبهة الربو ثابتة فيما اذا كان الجنس
بانفراده موجودا او قد باع نسيئة لان للنقد مزية على
النسيئة. وصفة السوم في زكوة الانعام. مثال لاثبات وصف
الموجب فقد اشترطها العامة لوجوب الزكاة اشتراط صفة
النمو ولو تقديرا في اموال التجارة خلافا لمالك ولا يصح التكلم
فيه نفيا ولا اثباتا بالراي بل بالنص فاستدل مالك بالاطلاق
واستدل العامة بنص التقييد بالنص وبقوله ليس
في الحوامل صدقة والعمومات خص منها ما دون النصاب
والشهود في النكاح. مثال للشرط فهو شرط عند العامة لحديث
لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه شرط الاعلان
وشرط الذكورة والعدالة فيها. اي في الشهادة في النكاح
مثال لاثبات صفة الشرط فاشترطها الشافعي لحديث لا
نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولفظ التثنية يشير الى
نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال
ولم يشترطها علمائنا بالاطلاقات. والبتيراء. مثال لاثبات
الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهي عن البتيراء
ولما اشتهر من انه كان يوتر بثلاث ولا يسلم الا في الاخيرة

ولقول

ولقول ابن مسعود ما اجزت ركعة قط وخالفنا الشافعي فاثبتها
لقوله فاذا خشيت الصبح فاوتر بواحدة وفي المغرب البتيراء
تصغير البترا تانيث الابتر وهو الاصل المقطوع الذنب ثم
جعل عبارة عن الناقص وصفة الوتر. مثال الصفة الحكم قال
ابو حنيفة انه واجب بالامر به وبحديث ان الله زادكم صلاة
وبحديث الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا والشافعي
سنة لحديث ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم منها الوتر
والرابع. من الاربعة التي يعلل لها. تعدية حكم النص الى ما
اي الى محل. لا نص فيه ليثبت حكم النص فيه. اي فيما لا نص فيه
بغالب الراي فالتعدية حكم لازم. للتعليل عندنا جائز عند
الشافعي. فعندنا لا يجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص
الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة
القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيكون
التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص
وفي التحرير من شروط العلة بحج من الحنفية ان لا تكون
قاصرة لنا ان الظن كون الحكم لاجلها لا يندفع وهو التعليل
والاتفاق على المنصوصة كجوهرية النقدين واما الاستدلال
لو توقف صحتها على تعديتها لزم الدور فجوابه انه دور معية
قالوا لا فائدة اجيب بمنع حصرها في التعدية بل معرفة

كون الشرعية لها ايضا لانه شرع للتصدر بالحكم للاطلاع
ولا شك ان الخلف لفظي قيل لان التعليل هو القياس
باصطلاح الحنفية ولان الكلام في شروطه
واركانه والا فللحنفية كثير مثله حتى في ابحث ويسمونه
اظهار حكمة التعليل او تامد فيه وفي التلويح واعلم انه لا معنى
للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه
ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم
الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر
وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح
نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان
ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان
العلة هو الوصف المتعدي انتهى لانه يجوز التعليل بالعلة
القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لوجود التعليل
بدونه في العلة القاصرة كالتعليل اي كتعليل جريان الربا
في الذهب والفضة بالثمنية فانه قاصر عليهما واورد
علينا على ظن الخلاف ان عللنا بالثمنية لوجوب الزكاة وهو
قاصر اجيب بالمنع بتعديته الى الحلي كذا في التحرير والتعليل
للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل لان التعليل مدرك
لاحكام الشرع وفي اثبات هذه الاشياء ابطال الحكم ورفعه

ومنها

ومنها نسخ ونصب احكام الشرع بالراي باطل وكذلك فهما
واما القياس الا الاعتبار بامر مشروع فبطل التعليل لهذه
الاقسام وكذا النفي لهذه لان نفيها ليس بحكم شرعي وفي التلويح اي
ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق
ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية
من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز اتفاقا
واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق
التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع
كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة
او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط
مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا
وتجعل النية شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب
كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو
اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة
الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انه يجوز ان تثبت
بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال
صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اريد به معرفة
علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة

تناق

لا تختلف وان اراد والجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم
دون السبب او الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان
القياس ليس يثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت منه شي
بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم انتهى
فلم يبق الا الرابع وهو التعدية وهو على قسمين جلي وهو ما يتبادر
بالنسبة الى ما هو اخفى منه فالاول للقياس والثاني للاستحسان
فهو القياس الخفي بالنسبة الى الظاهر ويقال الاستحسان لما هو
اعم وهو كل دليل في مقابلة قياس ظاهر كذا في التحرير وهو مراد
المصنف بقوله والاستحسان يكون بالاثر اي النص والاجماع
والضرورة والقياس الخفي والاستحسان في اللغة عد الشيء حسنا
وفي التلويح وقد استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا
كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق
اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة
عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول
على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي
تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع
ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع
بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا

عند

عند عدم ظهور النص او الاجماع انتهى وفي فتح القدير من باب
سجود التلاوة مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي
يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر
من هذا ان الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الاصول
بل هو اعم منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة
وقد يكون بالقياس اذا كان قياس آخر متبادر وذلك خفي وهو
القياس الصحيح فيسمى القياس الخفي استحسانا بالنسبة الى ذلك
المتبادر فثبت به ان مسمى الاستحسان في بعض الصور
هو القياس الصحيح ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه انتهى
كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عند العقد
الا انا تركناه بالنص من اسلم فليسلم الى آخره وحديث
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وقد بحث
ع ابن الغرس فيه بحثا رده في فتح القدير من بابه والاستصناع
مثال لما استحسن بالاجماع وهو ما فيه تعامل للناس كخرز
الخف والقياس يأباه لانه بيع معدوم واورد عليه ان
الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله لا تبع ما ليس عندك
ومثله يكون متروكا واجيب بان النص صار مخصوصا
في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر مذكور في التقرير وتطهير
الاواني والآبار والحياض مثال للمستحسن بالضرورة

فان القياس يابى تطهير هذه الاشياء بعد تنجسها لتعذر صب
الماء على الحوض والبير للتطهير وكذا الماء الذي في الحوض والذي
ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس وتنجس الدلو ايضا فلا
تزال تعود وهي نجسة وكذا الماء اذا لم يكن في اسفله ثقب
لان الماء النجس يجتمع في اصله فلا يحكم بطهارته وطهارة سور
سباع الطير كالصقر والبازي مثال لما استحسن بالقياس
الخفي فان القياس الجلي ان سورها نجس لما ان السباع وكذا الحيوانات
طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا
وقد ثبتت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين الحكمين
وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه
وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع
والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس الا ترى ان عظم
الميتة طاهر فعظم الحي اولى فصار لهذا باطنا يعدم ذلك
الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه لكنه مكروه
لانها لا تحترز عن الميتة وكانت كالدجاجة المخلاة ولما صار
العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد قدمنا على القياس
الاستحسان معقول الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده شروع فيما يترجح به احد

القياسين

القياسين على الآخر وحاصله انهم قسموا الاستحسان الى ما
قوي اثره والى ما خفي فساده وظهرت صحته وقسموا القياس
الى ما ضعف اثره والى ما ظهر فساده وخفيت صحته فاول الاول
مقدم على اول الثاني وثاني الثاني مقدم على ثاني الاول مثال
ما اجتمع فيه اول كل منهما سباع الطير القياس نجاسة سورها
على سباع البهائم والاستحسان القياس الخفي على الادمي لضعف
اثر القياس اي تاثيره وهو مخالطة اللعاب النجس لانتفائه
اذ تشرب بمنقارها العظم الطاهر فانتفت علة النجاسة
فكان طاهرا كسور الادمي واثره اقوى فان قلت سبق عندكم
ان لا تعليل بالعدم وههنا الاستحسان قياس علل فيه به
قلنا تقدم الا علة متحدة فيستند لعدمها على عدم حكمها
كذا في التحرير كما اذا تلا اية السجدة في صلاته فانه يركع بها
قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه مثال لما اجتمع ثانيهما وانما
كان الركوع هو القياس لظهور ان ايجاب السجدة لاظهار التعظيم
وهو في الركوع ولذا اطلق عليها اسمه في قوله تعالى وخر راكعا
وهي صحته الخفية واما فساده الظاهر فلزوم تادي المامور
به بغيره والعمل بالمجاز مع امكانه بالحقيقة والاستحسان
الاخفى قياسا على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه وهو
صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك من تادي المامور به بغيره

واما فساد الباطن فلانه قياس مع الفارق وهو ان في الصلاة
كل من الركوع والسجود مطلوب بطلبين مقترنين اركعوا
واسجدوا فامتنع تادي احدهما في ضمن الاخر بخلاف سجدة التلاوة
طلبت وحدها وعقل انه لذلك الا لاظهار مخالفة المستكبرين
وهو حاصل بما اعتبر عبادة غير ان الركوع خارج الصلاة لم يعرف
عبادة تتعين فيها فترجح القياس ونظر في ان ذلك ظاهر وهذا
خفي وكونوا عن الذهول عن التعبير عنها شرعا بالركوع وظهر
ان هذا استحسان لا معارض للقياس كذا في التحرير والصحة تفاوت
الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل
القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة
في الاستحسان ظهورها بالنسبة الي فساده الخفي وهو لا ينافي
خفاوها بالنسبة الي ما يقابله من القياس والمراد بخفاء
الصحة في القياس الجلي خفاوها بان ينضم الي وجه القياس
معني دقيق يورثه قوة ورجحانا علي وجه الاستحسان ثم الصحيح
ان معني الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح
وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتي يجوز العمل بالمرجوح
كذا في التلويح وقد ذكر في التوضيح تقسيما عقليا ممكنا للقياس
والاستحسان واوضحه في التلويح وتبعهما عليه في التحرير
فراجعه ان اردت الاطلاع عليه ثم اعلم ان هذا من المواضع

التي يقدم القياس علي الاستحسان فيها وقد ذكرها ابو
العباس الناطفي في الاجناس كما ذكر الامام الاتقاني الاولي
مسئلة سجود التلاوة الثانية قال في كتاب الطلاق الاصل
اذا قال اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت
وكذبها الزوج في القياس لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق
اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان بخلاف التعليق
بالحيض لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها وفي الولادة يعلم
من غيرها كالقابلة الثالثة قال في كتاب رهن الاصل
رجلان في ايديهما دار اقام كل منهما بينة ان فلانا اخر
رهنها عنده واقبضها اياه انه لا يكون رهنا للواحد منهما
في القياس وبه ناخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب
الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل منهما
رهنا بنصف الدين الرابعة قال في كتاب بيوع الاصل
لو قال الطالب اسلمت اليك في ثوب طوله ستة اذرع في ثلثة
اذرع وقال المطلوب طوله خمسة في ثلثة تحالفا قياسا
وبه اخذ وفي الاستحسان القول للمطلوب الخامسة قال
في الجامع الكبير شهد اربعة علي رجل بالزنا وشهد رجلان
عليه بالاحصان وامر القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي
الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم

بعد الا انه اصابه جراحات القياس في هذا ان يقال عليه حد
الزنا مائة جلدة وهو قولهما واما في الاستحسان يدرا عنه
الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس اخذ وترك الاستحسان
لان في اقامة الحد عليه جمعا بين بعض الرجم والحد فيودي
الي الزنا في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه ووجه القياس ان
ما حصل من بعض الرجم لم يكن علي وجه الحكم بوجوده
فكان كالعدم السادسة قال في الجامع الكبير اربعة شهدوا
علي رجل بالزنا فقضي القاضي بجلده مائة ثم شهد شاهدان
انه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا ان يرجم وهو قولهما
وفي الاستحسان لا يرجم وبالقياس اخذ السابعة قال في
كتاب رهن الاصل لو تزوج امراة علي غير مهر مسمي واعطاها
رهنا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة ولو هلك
الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا والقياس
ان لا يذهب بها وهو قول ابي يوسف وللمراة مطالبة
الزوج بالمتعة الثامنة في كتاب وكالة الاصل لو وكل الحربي
المستامن مثله بخصومة في دار الاسلام ثم لحق الموكل بدار
الحرب وبقي الوكيل في دار الاسلام فهو علي وكالته ولو كان
المدعي عليه هو الحربي المستامن ولحق بدار الحرب بطلت
الوكالة في القياس وفي الاستحسان هو علي الوكالة وبالقياس

ناخذ

ناخذ التاسعة في الزيادات له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن
من امة غيره بالنكاح فاشتري الاب هذه الامة لابنه المعتوه
القياس ان يقع الشراء للاب ولا يقع للمعتوه وفي الاستحسان
يقع الشراء للمعتوه وبالقياس اخذ ولو اشتري ابن المعتوه فانه
لا يلزمه ولا يلزم الاب ويعتق عليه لانه ابن ابنه العاشرة
قال في ديات الاصل لو وقع رجل في بير حفرت في طريق فتعلق
باخر وتعلق الاخر باخر فوقعوا جميعا فماتوا فوجدوا في البير بعضهم
علي بعض فان حافر البير يضمن دية الاول ويضمن الثاني دية الثالث
فيكون ذلك علي عواقلهم فهذا هو القياس وبه ناخذ وفيه
قول اخر هو الاستحسان الحادي عشر قال في كتاب نكاح الاصل
قال لعبده هذا ابني او قال لامته هذه بنتي اوقعت العتق
اخذ في هذا بالقياس وتركت الاستحسان انتهي وليس المقصود
حصرها فيما ذكر قال فخر الاسلام ان هذا قسم عز وجوده قال
صاحب الكشف ناقلا عن شيخه وهو عمه انه لم يوجد الا في ست
مسايل وسبع ووجدت في بعض النسخ ان ذلك احد عشر مسئلة
فقابلت بينهما فجاء الزايد علي السبع سبعا ووجدت في موضع
اخر ان نجم الدين النسفي اخرج ثمان مسايل غير ذلك فكان
الجميع اثنين وعشرين مسئلة ولولا مخافة التطويل لكتبتها
هنا فاما القسم الذي ترجح فيه الاستحسان علي القياس فاكثر من

يحتمي كذا في التقرير ثم المستحسن بفتح السين الثانية اي الحكم الثابت
بالقياس الخفي تصح تعديته الي صورة اخري لان من شان القياس
التعدية بخلاف الاقسام الاخر اي الحكم الثابت بالاثر والاجماع
او بالضرورة المقابل للقياس الجلي فلا يقبل التعدية لانه معدول
به عن سنن القياس الا تري ان الاختلاف في الثمن اي مقداره
من المتبايعين قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
اي جليا علي سائر التصرفات لان المنكر هو المشتري وحده لانه
لا يدعي شيا حتي يكون البائع ايضا منكرا فتكون اليمين عليه
وحده ويوجبه اي يوجب الاختلاف يمين البائع ايضا استحسانا
بالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به
المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه
اليمين علي كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين تكون علي
المنكر وبهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدي الي الوارثين
اي الي وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد
والحكم معقول وتعدي الي الاجارة قبل العمل حتي لو اختلف
القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار
في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة
تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما وفي التقوم

قاس

قاس ابو حنيفة علي هذا الفصل كل عقد اختلفا في بدله والمعقود
عليه غير مسلم والتسليم فيه لا يجب الا بعد تسليم البدل من النكاح
والاجارة والكتابة انتهي فان قلت قد سبق ان من شروط التعدية
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف
يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدي بالحقيقة
هو حكم اصل الاستحسان لوجوب اليمين علي المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف جريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يتوجه
في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان تتوجه علي المتنازعين في قضية واحدة كذا في التلويح
فاما الاختلاف في مقدار الثمن بعد القبض اي قبض المبيع
فلم يوجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلم تصح
تعديته الي الوارث ولا الي حال هلاك السلعة ولا الي الاجارة بعد
استيفاء المنافع لانه غير معقول المعني اذ البائع لا ينكر شيا
فيقتصر علي مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة
وما روي من قوله اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا
يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد المأخوذ فظاهر وان
اريد رد العقد فكذلك لان الفسخ لا يرد الا علي ما ورد عليه العقد

كذا في التلويح ومحمد رحمه الله قال بالتعدي في الكل وهو مشكل **وشرط**
الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط
منها الاحكام وطريقة الاجتهاد ذكر في بحث القياس وهو لغة بذل
الطاقة في تحصيل ذي كلفة واصطلاحا ذلك من الفقيه في تحصيل
حكم شرعي ظني ونفي الحاجة الى قيد الفقيه للتلازم بينه وبين
الاجتهاد سهو لان المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد وبتصور
من غيره في طلب حكم وشيوع الفقيه لغير المجتهد ممن يحفظ
الفروع في غير اصطلاح الاصول ثم هو تعريف لنوع من
الاجتهاد لان ما في العقليات اجتهاد غير ان المصيب واحد
والمخطي اثم والاحسن تعميمه بحذف ظني كذا في التحرير ومعنى بذل
الطاقة ان يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه كذا في التلويح
ان يحوي اي يجمع **علم الكتاب بمعانيه** بان يعرفه مع معانيه
لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات
وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني
والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة اي الطبع
واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف
في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط
الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي
ووجوهه التي قلنا اي اقسامه من الخاص والعام والمشترك

والمؤول

والمأول والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا
خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفا
في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة
الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها
عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب كذا في التلويح وفي التحرير
وشرط مطلقه بعد صحة ايمانه معرفة محال الجزئيات ومفاهيم
الالقاب الاصطلاحية المتقدمة للمتن من الكتاب والسنة
في الظهور كالظاهر والعام والخفاء كالخفي والمجمل وهي اقسام
اللغة متنا واستعمالا لا حفظها انتهى **وعلم السنة بطرقها**
اي قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث
وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او آحاد
ومن ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث
عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة
الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث
كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث
ولا يخفى ان المراد متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه
من الخاص والعام وغيرهما كذا في التلويح **وان يعرف وجوه**
القياس بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود
وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع

ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاد
واشار الي انه لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة
الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا
انما تحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن
الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة
كذا في التلويح ولا العدالة لانها شرط قبول فتواه كذا في التحرير
ثم هذه الشرائط انما هي في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع
الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق
بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة
جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة
مخالفا النص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم
لا حاجة الي الباقي فوق مثلا المجتهد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف
علي معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح كذا في التلويح **وحكمه**
اي الاثر الثابت بالاجتهاد **الاصابة بغالب الراي** اي غلبة
الظن في الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات
وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين **حتي قلنا ان
المجتهد يخطي ويصيب في موضع الخلاف** وهي المسائل الفقهية
بناء علي ان الحق واحد بناء علي ان الله تعالي في كل صورة من الحوادث

حكماً

حكما معينا عند اهل السنة والجماعة لكن اختلفوا فذهب طائفة
من المتكلمين الي ان عليه دليلا قطعيا والمجتهد مامور بطلبه لكنه
يستحق المخطي العقاب عند بعضهم والعامة علي ان عليه دليلا
ظنيا ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته
لغموضها وخفائها فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا **واخذنا
باثر ابن مسعود في المفوضة** فانه قال ان اصبت فمن الله
وان اخطات فمن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله
ورسوله منه بريئان وبيان الادلة وتحقيقها في التوضيح
والتلويح **وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب** بناء علي الحكم
عندهم ما ادي اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة
فالحكم عند الله في حق كل مجتهد مجتهده وهو متعين قولهم
والحق في موضع الخلاف متعدد فعندهم لا حكم في المسئلة
قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادي اليه راي المجتهد **وهذا** اي محل
الخلاف **في النقليات لا في العقليات** اي في الاصول والعقائد
فالمخطي فيها ما ثاب بل مضلل او كافر ان الحق فيها واحد
اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية
اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز روية الصانع
وعدمها فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم
من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب

تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن او مسئلة الروية ومسئلة
خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف
لا حقية كل من القولين كذا في التلويح وفي التحرير العقليات
ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجده تعالى بصفاته
وبعثة الرسول والمصيب من مجتهد بها واحد اتفاقا والمخطي
ان فيما ينفي ملة الاسلام فكافر اثم مطلقا عند المعتزلة اي بعد
البلوغ وقبله بعد تاهله للنظر وبشرط البلوغ عند من سلفنا
من الحنفية لغير الاسلام اذا ادرك مدة التامل وان لم يبلغه
سمع ومطلقا ان بلغه وبشرط بلوغه للاشعرية وقدمنا عن
بخاري الحنفية وهو المختار وان غيرها كخلق القرآن وارادة
الشر فمبتدع اثم لا كافر واما الفقهية فمنكر الضروري كالاركان
وحرمة الربا والشرب والسرقة كذلك لانتفاء شرط الاجتهاد
فهو انكار للمعلوم استداعنا داو غيرها الاصلية ككون الاجماع
حجة والخبر والقياس اثم بخلاف حجية القرآن والسنة فانه
كفر وغيرها الفرعية فالقطع لا اثم وهو مقيد بوجود شرط
حله من عدم كونه في مقابلة قاطع نص او اجماع انتهى **ثم
المجتهد اذا اخطا كان مخطيا ابتداء** في اجتهاده **وانتهاء**
فيما هو الحق حقيقة **عند البعض** مستشهدا بالطلاق الخطاء
في قوله عليه الصلاة والسلام وان اخطا فله حسنة

فان

فان الخطاء المطلق هو ما يكون ابتداء وانتهاء وقد تبع المصنف
فخر الاسلام في نقل الخلاف وبيان المختار وقد انكر المحقق
في التحرير فقال ونقل الحنفية الخلاف انه مخطي ابتداء وانتهاء
او انتهاء وهو المختار لا يتحقق اذ الابتداء بالاجتهاد وهو به موتمر
غير مخطي به قطعا وان حمل على خطائه فيه لاخلاله ببعض شروط
الصحة فاتفاق **والمختار انه مصيب ابتداء** فهو ماجور وعن
طايفة لا اجر ولا اثم ولعله لا يتحقق فان القول باجر ليس على
خطائه بل لامتثال امر الاجتهاد وثبوت ثواب تمثيل الامر
معلوم من الدين لا يتاتى نفيه كذا في التحرير **مخطي انتهاء**
لكنا ثم خطائه موضوع اتفاقا اذ ليس عليه الا بذل الوسع
وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل
الى الصواب بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة
في الاجتهاد فانه يعاقب وقد نقل من طعن السلف بعضهم
على بعض في مسايلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب
بين في زعم الطاعن كذا في التلويح ثم اعلم ان الحاكم في المسايل
الاجتهادية وان كان هو الله تعالى لانه لا حاكم الا هو سبحانه
الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق
الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد
فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور وفي ذلك تتمة

مشتملة على مسايل من التحرير باختصار الاول المجتهد بعد
اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقا والخلاف
قبله والاكثر ممنوع الثانية اذا تكررت الواقعة المختار لا يلزم
تكرير النظر لانه ايجاب بلا موجب الثالثة لا يصح في مسئلة
لمجتهد قولان للتناقض فان عرف المتاخر تعين رجوعا والا
وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وعند بعض الشافعية
يخير متبعه المقلد في العمل بهما شاء كذا في بعض كتب الحنفية
المشهورة وفي بعض ان لم يعرف تاريخ فان نقل في احد القولين
عنه ما يقويه فهو الصحيح عنده والا ان كان متبع بلغ الاجتهاد
رجح بامر من المرجحات ان وجد والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه وان كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم بالتسامع
وان متفقها تبع المتاخرين وعمل بما هو اصوب واحوط
عنده الرابعة لا ينقض حكم اجتهادي صحيح ان لم يخالف
ما ذكر الخامسة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة
لنا لا موجب والاصل عدمه بل دل على الخلو قوله عليه الصلاة
والسلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا الى قوله حتى اذا لم
يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا السادسة التقليد العمل
بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها السابعة غير
المجتهد المطلق يلزمه التقليد وان كان مجتهدا في بعض

اي المجتهد على

مسايل

مسايل الفقه او بعض العلوم كالفرايض على القول بالتجزي وهو الحق
فيما لا يقدر عليه الثامنة الاتفاق على حل استفتاء من عرف
من اهل العلم بالاجتهاد والعدالة او رآه منتصبا والناس
يستفتونه معظمين وعلى امتناعه ان ظن عدم احدهما فان
جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه بخلاف
المجهول من غيره اذ الاتفاق على المنع التاسعة افتاء غير المجتهد
بمذهب مجتهد تخريجا لا نقلا عينه فانه يقبل بشرائط الراوي
ان كان مطلقا عالما بمبانيه اهلا اجازه والا فلا العاشرة
يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل الحادي عشر لا رجوع
فيما قلد فيه اي عمل به اتفاقا وهل يقلد غيره في غيره المختار
نعم فلو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة او الشافعي
فقيل يلزم وقيل لا وقيل كمن لم يلتزم ان عمل بحكم تقليدا
لا يرجع عنه وفي غيره له تقليد غيره وهو الغالب على الظن
وقيد متاخر بان لا يترتب عليه ما يمنع منه فمن قلد مالكا
بعد الشافعي في عدم نقض بلا شهوة وصلى ان كان الوضوء
السابق بدلك واستيعاب صح والا بطلت عندهما انتهى
ولهذا اي ولكون المجتهد يخطي ويصيب في الصحيح قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو تخلف الحكم عنها في محل من محالها لمانع
مانع فالاكثر انه تخصيص للعلة وهو ان توصف العلة

اما لو التزم مذهبا معينا لكن لم يلتزمه
فرع عدم وجوب التقليد دون غيره
... فكأنه جواب لمن قال ...
من التزم مذهبا معينا
والله اعلم وحده

بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم تخرج بعض المحال عن تاثير العلة
فيه ويبقى التاثير مقتصرا على الباقي وذهب فخر الاسلام وتبعه
المصنف الى انه ليس تخصيصا وانما عدم المانع جزء للعلة
او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على
انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها فعدم المانع شرط
لعلية الوصف عند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء
الحكم في صورة النقض عندنا يكون مستندا الى عدم العلة
وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى
كذا في التلويح واختار في التحرير قول الاكثر وقال انه المختار
لانه تخصيص لعموم دليل حكم فوجب قبوله كاللفظ وما قيل
الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع اذ لا تعدد
الا في محال المانع هنا غير لازم لوقوع الاتفاق وحينئذ على
تعدد محال والكلام هنا ليس الا باعتبارها اذ حاصله انه
يوجب الحكم في محاله الا محل المانع والمانع هو دليل التخصيص
وبه اندفع قول المانعين انه تناقض لا تخصيص لان دليل العلة
يوجب قبول هذا الوصف موثر في الحكم كقوله جعلت امارة
على الحكم اينما وجد بل في غير محل التخلف عيرا انا اذا قطعنا
بانتفاء الحكم في بعض محاله مع النص على العلة ولم يظهر
ما يصح اضافة التخلف اليه قدرنا مانعا جمعا بين الدليلين

وهو اولى من ابطال دليل العلة لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد
لان التخصيص يقتضي حجية المخصص في المخصوص منه شرعا والعلة
تصلح مخصصا عند من يجوز التخصيص فيكون كل من العلتين
صحيحا فيلزم تصويب كل مجتهد وفيه في التقرير بان صحة
الاجتهاد تثبت بعد تاثيره بسلامته عن المناقضة لظهور خطا
بانتقاضه فان جاز التخصيص جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه
نقض ان يقول كانت علتي تقتضي ذلك لكن خصت لمانع وتخلص
عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطاء فيكون المجتهد مصيبا
ورد بانا لا نسلم ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد
لجواز ان يكون شرطه بيان مانع صالح وقد لا يقدر المجتهد على
ذلك واجيب بان القول بالتخصيص فرع القول بالتصويب
لان من قال بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض
يوجب كون المعلل مخطيا ضرورة وهو خلاف معتقدهم فالقول
بالتصويب دعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة انتهى
وفي التحرير واما الزام تصويب كل مجتهد منتف لان
ادعاء علية الوصف لا يقبل منه الا بدليل ومع
التخلف لا يقبل منه الا ان يبين مانعا انما ذلك لازم مع ا[illegible]
بلا تعيين المانع او بلا مانع كما قيل خلافا للبعض وهم
القاضي ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص فانهم

جوزوا تخصيص العلة المستنبطة والاول قول مشايخ ماورا
النهر غير ان ابا زيد والمانعين في المستنبطة اختلفوا في
جوازه في المنصوصة وقدمنا عن التلويح انه خلاف لا جدوى له
وفي التقرير ولعل الحق ان تسمية العلة عند ظهور صورة
نقض على ان انتفاء الحكم لانتفاء العلة اكثر حذقا في صنعة
الاستدلال من الوجه الآخر لسلامته عن كون الوصف علة
غير علة فيهما كالاسمين لهذا النوع من المناظرة واما ان
يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم اصلي كتصويب
كل مجتهد او القول بوجوب الاصلح فليس كذلك لان انتفا العلة
على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصف او نقصانه
اعني الذي سماه المخصص مانعا فان كان القول بالتخصيص
يستلزم التصويب والاصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتفا
العلة كذلك لان لازم اللازم لازم وان لم يكن بطل الالزام
انتهى وذلك اي بيان التخصيص انه يقول المعلل عند ظهور
التخلف كانت علتي توجب ذلك الحكم لكنه لم يجب اي لم يثبت
بتلك العلة مع قيامها اي تلك العلة لمانع فصار اي المحل
الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة
اي مخرجا عن كونه محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو المانع
وانما قيد به لان مجرد قوله لم يثبت لم يسمع منه يجب عليه اظهار

مانع صالح للتخصيص وفي التحرير والحق نقل بعضهم الاتفاق
على المنع بلا مانع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة
وقدمنا انه لا يمتنع في هذا النزاع ولا ثمرة له وبيان ذلك
اي بيان ما قلنا من ان عدم الحكم لعدم العلة في الصائم
النائم التقييد به ليس لاخراج المستيقظ وانما هو لبيان
انه صب في حلقه مكرها اذا صب الماء في حلقه انه يفسد
الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد
صومه باكله او شربه او جماعه مع فوات الركن فمن اجاز الخصوص
اي تخصيص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع
وهو الاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك وقلنا عدم الحكم لعدم العلة
وهو فوات الركن لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية فكان امساكا حكما وبقي الصوم لبقاء
ركنه حكما والمصبوب فيه ليس في معناه اذ ليس الى المستحق فلم
يسقط اعتباره بخلاف الساقط في حلقه نائما نظرا كما هو مقتضى
النظر كذا في التحرير للمانع من فوات ركنه واورد عليه ان فيه
انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان
الاكل موجود حسا وشرعا فلو قلنا بعدمه لزم الانقلاب
واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل امساكا اعتبره

الشارع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا وقد انتفى ذلك بقوله تم صومك سماه صوما والحس غير معتبر فيبقى ان يكون شرعا فدل على عدم اعتبار فعله فطرا واما لزوم الانقلاب ان لو جعلنا الاكل غير اكل وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل اكله فطرا كذا في التقرير واما على طريقة المخصصين فساد الركن علة الفساد تخلف عنها في الناسي لمانع وهو الاثر مع وجود العلة **وبنى على هذا** اي على القول بتخصيص العلل **تقسيم الموانع وهي خمسة** التحقيق انها ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الانعقاد والابتداء والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف لخروج الناشئة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة

التوضيح

التوضيح كذا في التلويح **مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر** فانه علة لملك الثمن المبيع جميعا واذا اضيف الى حر كان ذلك مانعا عن اصل الانعقاد لعدم المحل ولا علة في غير محل **ومانع يمنع تمام العلة** اي تمام الانعقاد في حق المالك **كبيع عبد الغير** اي مال الغير اما كونه منعقدا فبدليل انه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة واما كونه غير تام فبدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف الى اجازة الورثة قيدنا بكونه في حق المالك لانها تامة في حق العاقد الفضولي حتى لو لم يكن له ولاية ابطاله كذا في التقرير وفي صحة فسخ الفضولي لعقده تفاصيل مذكورة في النكاح والبيع من فتاوي قاضي خان وغيرها **ومانع يمنع ابتداء الحكم** وهو الملك لتعلق ثبوته بسقوطه حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه وان انعقد البيع على التمام لان الشرط داخل على الحكم دون السبب **كخيار الشرط** الطلقة وقيده في التحرير بكونه للبائع فانه يمنع الملك للمشتري والاولى الاطلاق لان خيار المشتري يمنع الملك للبائع في الثمن **ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية** فلا يمنع ثبوت الملك لا يتم بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضاء **ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب** فيثبت الملك معه تاما ولا

يتمكن من الفسخ بعد القبض الا بتراض او قضاء لكنه ليس بلازم
لثبوت ولاية الرد بالعيب وذكر فخر الاسلام مثال الموانع
من الحسيات في الرمي اذا انقطع وتر او انكسر فوق سهمه
فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع
تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم
وهو ان يصيبه فيدفعه بترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم
ان يجرحه ثم يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه ان
يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير له كطبع
خامس فيأمن منه غالبا بمنزلة من ضرب بالفالج كان زمنا
فان امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح انتهى ثم اعلم ان
تقسيم الموانع شهير اصولا وفروعا وهو مرجح للقول بجواز
تخصيص العلل وعلى القول بعدمه فلا موانع فالبيع الذي
فيه خيار ليس بعلة اصلا وانما العلة البيع الخالي عنه وهذا
قولهم فيه انه علة اسما ومعنى لا حكما مجاز والعلة الحقيقية العلة
اسما ومعنى وحكما وسياتي بيانه ثم العلل نوعان شروع
في بيان دفع القياس لما انتهى اذا خلا عن الدفع طردية
ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما
مال اليه عامة اهل النظر ذكر دفعه ليبين ما يعترض عليه
وفي التلويح وينبغي ان يراد بالطردية هنا ما ليست

موثره

موثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية
وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى
قولهم هو ان يسلم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم
تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه كما في التلويح وهو
يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بعلة
مؤثرة بدفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة
وهذه علة طردية لان وصف الصوم بالفرضية يوجب
تعيين النية اينما كان فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين
النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا
ان التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت ما تنازعنا فيه
وانما النزاع في ان اطلاق النية تعيين ام لا والممانعة وهي
منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم
في الاصل والفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع
نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات
الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من

غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت
الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط
القياس امكان الحكم في الفرع كذا في التلويح اما ان تكون في
نفس الوصف وهي نوعان اما منع ثبوت الوصف في الاصل
كما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجا فيعترض
بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية
واما في الفرع فكما يقال الكفارة الافطار عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة
متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه تكون جناية متكاملة
فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب
بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع الـ
صدقه على كفارة الصوم او في صلاحه اي الوصف للحكم
مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم
انه صالح للعلية فان الطرد باطل عندنا كما مر كقول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر
النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف
البكارة صالح للعلية لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر
او في نفس الحكم وهو نوعان احدهما ان يمنع ثبوت الحكم الذي
يكون الوصف علة له في الفرع ثانيهما ان يمنع ثبوت الحكم

الذي

الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كقوله صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ان ادعيتم انه لا يصح
الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في الفرع
المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع
فلا تكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل
صيرورته معينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة
وهذا باطل كذا في التوضيح او في نسبته الى الوصف اي الحكم
كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية فان عدم البعضية
لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما
لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية والثالث فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة
بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب
عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف
المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام
نوع تغيير ويغير ادنى تغيير وقسم بعضهم فساد الوضع قسمين
احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة الثلاثة وثانيهما
كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه به كما يذكر وصف
يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس كتعليلهم اي
اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام

احد الزوجين فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة وانما هو عاصم
والرابع المناقضة اي النقض وهو تخلف الحكم عن العلة وهو
يلجي اهل الطرد الى الموثرة كقول الشافعي في الوضوء والتيمم
انهما طهارتان فكيف افترقا في النية ومن الواضح ان مراده
بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية فانه ينتقض
بغسل الثوب او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط
فيه النية ولا بد له من النقض عن المناقضة بان يقول المراد
انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى فيشترط النية
تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي فيقول المعترض
الحنفي ان اردت ان نفس التطهير وازالته بالماء حكمي فممنوع كيف
والماء مطهر بطبعه خلقه الله للطهارة في اصله فيحصل
بها ازالة حقيقية كانت او حكمية نوى او لا بخلاف التراب
فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالنية وان اردت ان
الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان ازالة النجاسة حكمية فمسلم لكن لا نوجب
اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا
فانه امر معقول وتمام تقرير هذا البحث وبيان التوفيق
بين كلام فخر الاسلام وصاحب الهداية مذكور في التلويح
وكتابنا هذا لا يحتمله ثم اعلم ان المحقق في التحرير ذكر من
شروط القياس ان لا يتقدم الفرع على حكم الاصل فلا

يصح

يصح الوضوء على التيمم لثبوته قبل العلة الا الزاما بمعنى لا فارق
واما الموثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة
يعني ان للسائل الممانعة والمعارضة اما الممانعة فهي اساس المناظرة
لان السائل منكر والمنكر سبيله ان لا يتجاوز حد المنع والانكار
على مثال الخصومات في الدعاوي فالمعلل يدعي لزوم الحكم المطلوب
على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار ولا يتجاوز
الا عند الضرورة ثم بعد الممانعة ليس للسائل الا المعارضة
اي الخالصة لانها اي الموثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الو صح
ضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع الادلة لان هذه
الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت لان في مناقضته
مناقضة هذه الادلة واذا اندفع التناقض اندفع فساد الوضع
بالاولى لان فساد الوضع عدم اساس القياس فالمناقضة محل
مجلس وتعقبهم في التحرير في قولهم ان الموثرة لا تحتمل المناقضة
الى اخره بان الايراد انما هو على مظنة المجتهد عليه لا افكار ظنه
على العلة الشرعية في نفس الامر وايضا النص على علية الجنس
مثلا الجنس الحكم الى اخره وهو التاثير ليس نصا على علية العين
للعين وهو محل الايراد والا فيجب نفي المعارضة ايضا اذ بعد
ظهور تاثير الوصف كيف يعارض خصوصا بطريق القلب
انتهى وفي التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض

صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه انتهى وذكر بعده الجواب ان التاثير
لا يثبت الا بنص او اجماع ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وفي التقرير في الفرق بين قبول المؤثرة المعارضة دون
المناقضة وجهان احدهما ان الادلة تحتمل التعارض لجهلنا
بالناسخ فكذا العلل التي ثبت اثرها بها واما المناقضة فلا
تحتملها النصوص فكذا العلل الثابتة بها الثاني ان التناقض
يبطل نفس الدليل لنسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع
والتعارض يعجزنا ويلزم نسبة الجهل الينا انتهى وسياتي له
زيادة توضيح في بحث القلب لكنه اي الشان اذا تصور
مناقضة اي نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه بطرق اربعة
الاول الدفع بالوصف وهو وجود العلة في صورة النقض الثاني
الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت
العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم
عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول
الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة
في الصورتين فكذا الحكم وكان ظهور الحكم قد يتاخر
في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال كذا
في التلويح كما تقول في الخارج من غير السبيلين انه
نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه نقضا

ما اذا

ما اذا لم يسل من راس الجرح فانه خارج نجس من بدن الانسان
وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج فان
الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم
يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال
الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور
القليل الا بالخروج ثم ندفعه ثانيا بالمعنى اي بمنع المعنى الثابت
بالوصف دلالة اي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص كذا في التوضيح وهو وجوب غسل ذلك الموضع
فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجس ذلك
الموضع به اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف وهو
خروج النجس حجة في انتقاض الطهارة من حيث ان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون به اي بسبب لا يتجزى
فاذا وجب غسل بعضه وجب غسل كله لكنه اقتصر على الاعضاء
الاربعة دفعا للحرج وقيد بما يكون منه احترازا عما يصيبه
من النجاسة من الخارج فانه يقتصر على موضع الاصابة وهنا
اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع لان ما لا يكون حدثا
لا يكون نجسا على الصحيح فعدم الحكم وهو نقض الطهارة في
غير السايل لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب

الجرح السايل فانه خارج نجس وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته ما دام الوقت باقيا ثم دفعه بالحكم اي يندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الي ما بعد خروج الوقت ولذا لم يجز له المسح علي الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف علي قوله بالحكم اي يندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعني الموجب للحكم وقد حصل وذلك اي البول حدث فاذا الزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت نفيا للحرج مكذا هذا اي في صورة الدم واما المعارضة وهي القدح في المدلول من غير تعرض للدليل باقامة الدليل علي خلافه قال في التلويح فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعني نفي لتمام الدليل ونفاذه وتنزعلي المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السايل قد تام عن موقف الانكار الي موقف الاستدلال فالحاصل ان

قدح

قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شي من مقدمات الدليل وهو المانعة والممنوع اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه ويسمي مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعني انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شي من الصور واما ان يكون باقامة الدليل علي نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا علي اثباتها وهو المعارضة في المقدمة تدخل في اقسام المعارضة واما ان تكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة كل من المعلل والسايل عما كانا فيه فضلا لهما عما هو طريق التوجيه المقصود بناء علي انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض الدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل علي خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا علي نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا علي نفي شي من مقدمات دليله والاولي تسمي معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الي تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون

بدليل المعلل ولو بزيادة شي عليه **فهي نوعان معارضة فيها**
مناقضة وقدمنا انها المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو
بزيادة شي عليه اما كونها معارضة فمن حيث اثبات نقيض
المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح
لا يقوم علي النقيضين واوردان في المعارضة تسليم
دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف اجتمعا واجيب
بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر ولا يشترط
للانكار قصدا واوردان في كل معارضة معني المناقضة
لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له
ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم واجيب بانه
عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل
دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل **وهي القلب**
وهو ان يكون دليل المعارض علي نقيض الحكم بعينه **وهو**
نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة ماخوذ في اللغة
من القلب بمعني جعل الشي اسفله كقلب القصعة لا يقال
قلبت الشي جعلته منكوسا لان العلة اعلي من الحكم لكونه
اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز
منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض
دليلا علي نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة

مع السند علي ما صرح به عبارة التوضيح نعم لو اثبت كون
العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشي لا يكون علة له
وما يقال انه معارضة في الحكم من جهة ان السايل عارض
تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم
منه بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل
لا يدل علي انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى كذا في التلويح
كقولهم اي اصحاب الشافعي في الاستدلال علي ان الاسلام
ليس من شرايط الاحصان **الكفار** اي اهل الذمة **جنس**
يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين والبكر والثيب يقع
علي الذكر والانثي فجعلوا جلد المائة علة لوجود الرجم
فنقول بطريق القلب **والمسلمون انما يجلد بكرهم مائة**
لانه يرجم ثيبهم فجعلنا ما نصبوه علة في الاصل وهو جلد
المائة حكما وما جعلوه حكما وهو الرجم علة فان قلت بعد
ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق
القلب الذي جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه
قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير ومن ثم يورد علي
المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمنا فاة
انما هي التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة علي القطع ولا
قايل بذلك ومما كذا احكم فساد الوضع فتخصيصه بانه

لا يكن بعد ثبوت التاثير مما لا وجه له كذا في التلويح والمخلص
منه لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحترا
عن وروده ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال وذلك
بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بطريق
بثبوت احدهما علي ثبوت الآخر فانه يمكن ان يكون الشي دليلا
علي شي وذلك الشي دليلا عليه كالنار مع الدخان فلا
امتناع في جعل المعلول دليلا علي العلة بان يفيد التصديق
بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة
ثم اعلم ان هذا المخلص لا يتاتي في المثال المذكور لانه انما يكون
عند تساوي الحكمين بمعني ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما
لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والتبرع وكالولاية
في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في
الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل
وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة
وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب
بان المراد المساواة في المعني الذي بين الاستدلال عليه
كالحاجة الي التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة
الي التصرف في المال بثلاث الصدقة بخلاف
النفس فانها تتاخر الي ما بعد البلوغ اجيب

بانه

بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك
ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا والثاني من نوعي القلب
قلب الوصف شاهدا علي الخصم اي حجة عليه بعد ان يكون
شاهدا له وبعد ان كان شاهدا عليك صار شاهدا لك وكان
ظهره اليك فصار وجهه اليك ماخوذ من قلب الشي ظهرا
لبطن واخره عن النوع الاول لان القلب الحقيقي هو الاول
لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة علي تعليل المعلل بخلاف
هذا فانه بزيادة عليه مفسدة له تقريرا وتفسير الا تبديلا
وتغييرا ليكون قلبا وهو معارضة فيها مناقضة اما انه
معارضة فلانه يوجب خلاف ما اوجبه المعلل بتعليله
من الحكم بدليل آخر واما ان فيه مناقضة فلان فيه ابطال
التعليل الاول كقولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض مقدمة اولي وهي ظاهرة فلا يتادي الا بتعيين
النية مقدمة كبري كصوم القضاء دليل الثانية والنتيجة
فهذا لا يتادي الا بتعيين النية ولم يبين المعلل انه معين
في هذا الوقت لعدم بقاء عينه مشروعا من ساير الصيا مانث
فيه فنحن اذا فسرنا الصوم المذكور تفسيرا نتركه الخصم
وبينا محل النزاع فقلنا لما كان صوما فرضا استغني
عن تعيين النيه بعد تعينه كصوم القضاء بعد الشروع

فانه حينئذ يستغني عن التعيين كان قلبا بذلك الوصف مع
زيادة تغيير فبطل الوصف الاول لانه لا يتعلق به حكمان
مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم ما كان
بعد الشروع ولذا قال لكنه اي صوم القضاء انما يتعين
بالشروع وهذا تعين قبله لكن بهذا المقدار انتفع المفارقة
فلم يكن تغييرا او قد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين
المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي اصحاب
الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع
فيه ولا قضاءه لو قطعه هذه عبارة لا يمضي في فسادها
احترز به عن الحج فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال
لهم لما كان كذلك اي لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي
وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فيجب بهما كالوضوء
فانه لما لم يجب المضي في فاسده استوى فيه عمل النذر
والشروع فكما انه لا يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر لكن
اللازم باطل في الشرطية الاولى لان عمل النذر في النفل
ليس كالشروع اتفاقا فانه يجب بالنذر اتفاقا وان لم يجب
بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلبا للتسوية لانه
ان ثبتت المساواة بين النذر والشروع في الفرع والاصل
فهو الوصف شاهدا عليه لا له فيكون قلب التسوية

وهو ضعيف عند المحققين وقبله بعض محققي القلب لانه جعل
الوصف المذكور شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه فيما
ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المعلل واستدل
فخر الاسلام على ضعفه بانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة
ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل
لا يصح من السائل الا بطريق الابتداء ولان المفسر اولى ولان
المقصود من الكلام معناه والاستوا مختلف في المعنى سقوط من
وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس
انتهى وفي التحرير والمختار عدم قبوله لان كون الوصف
يوجب شبها في فرع لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستوا
مطلقا انتهى ويسمى هذا النوع من القلب عكسا لان
حاصله عكس خصوص حكم الاصل وهو عدم اللزوم بالنذر
والشروع في الفرع وهذا هو المنسوب الى الحنفية
اول باب القياس مسمى بقياس العكس وانما هو اسم
اعتراض كذا في التحرير وقد فرق في التلويح بين القلب والعكس
بان دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب
وان كان على ما يستلزم نقيضه فعكس وهو ماخوذ من عكست
الشي رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشي
الى آخره وآخره الى اوله انتهى وفي التقرير واختلفت عبارة

اہل الاصول في تعريفه فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل
تعليق نقيض الحكم بنقيض العلة وهو ليس من باب المعارضة
لانه للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا
الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب لكونه للابطال
والعكس للتصحيح الحق العكس بباب المعارضة او القلب
ومثاله لفخر الاسلام بقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء قال وهذا وما اشبهه
مما يصلح لترجيح العلل انتهى والحاصل ان العكس على نوعين
نوع يصلح للترجيح كما قدمنا ونوع فاسد وهو مراد المصنف
هنا وذكر في اضافة الانوار ان قول فخر الاسلام وعكسه
الوضوء ليس بعكس حقيقة لان حقيقة العكس ان يقال
ما يلتزم بالشروع يلتزم بالنذر كما يقال الانسان حيوان
ناطق والحيوان الناطق انسان الا ان هذا النوع
من لوازم العكس الحقيقي فيكون اقرب الى الحقيقة بالنسبة
الى النوع الاول فيكون هذا النوع مخالفا للاول المذكور
في الكتاب من حيث ان الاول عكس حكم العلة بدون
قلبه وهذا عكس حكم العلة بقلبه فكان هذا اشد الطرف
فلا يكون قادحا في العلة بل يصلح مرجحا انتهى **تنبيه**
قال فخر الاسلام واصل العكس رد الشيء على سننه الاول

مثل

مثل عكس المرآة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه
كان له وجها في المرآة انتهى فاعترض عليه ابو اليسر بان هذا
قول ثمامة المتكلم من المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعري
ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى باراءة الله تعالى فانه
تحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط
بينهما جسم شفاف كما تحدث الروح في البدن عند استعداده
صلاحيته للقبول بدليل حدوث صور الاشياء فيها وان لم
يكن ناظر ويعلم ان الاعمى اذا قابلها بوجهه تحدث صورته
الم يكن بصره نور ينعكس واعتذر عنه بانه ذكر تقريبا
للفهم كذا في التقرير **والثاني** من نوعي المعارضة **المعارضة** فيه
عن معنى المناقضة وهي اقامة دليل اخر على خلاف المستدل
فان كانت في الحكم فهي لاثبات نقيض الحكم اما ان تكون بعينه
او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما وان كانت في المقدمة
فهي قد تكون لنفي ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات
عليته علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى المجمع عليه او
مختلف فيه كذا في التلويح **وهي نوعان احدهما** المعارضة
في حكم الفرع قدمه لان اقسامه الخمسة اما صحيح وثلثة
فيها شبهة الصحة واما اقسام الثاني فكلها فاسدة
وانما اوردها هنا لبيان جميع اقسامها كذا في التقرير فقوله

وهو الصحيح تسائل سوا عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
اي بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه
من غير زيادة وتغيير فيقع بايراد العلة الاخرى محض المقابلة
بلا تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما ويفسد طريق
العمل الا بترجيح احدهما فيجب العمل بالراجحة وهذا الوجه اصح
وجوهها مثاله قول الشافعية في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء
وكل ركن في الوضوء يسن تثليثه قياسا على الاركان بعلة
الركنية فيقال لهم مسح الراس مسح في الراس وكل مسح في الوضوء
لا يسن تثليثه قياسا على سائر ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة
قال في التحرير والاحسن ان يجعل اصله التيمم فيندفع التوهم
من مانع فساد الخف يعني انه ربما منع مانع صحة القياس على مسح
الخف فان التكرار يفسده بخلافه في الراس فاذا جعل الاصل
التيمم سلم من هذا او معارضة بزيادة هي تفسير للحكم
الاول وتقرير له كقوله في المسئلة ان المسح ركن في الوضوء
وما هو كذلك لا يسن تثليثه بعد اكماله قياسا على الغسل
وهي صحيحة لانها احد وجهي القلب فوجب المصير الى الترجيح
فيها كما في الاولى لكنها دون الاولى لعدم صحتها بلا زيادة
بخلاف الاولى واورد انه ينبغي ان تكون اقوى من الاولى
لانها احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة

المحضة

المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم وقال صاحب
الكشف ايراد هذا النوع في باب المعارضة الخالصة مشكل
فانه ذكر في المعارضة التي فيها المناقضة واجيب عن الاول
بانه بذلك الاعتبار اقوى واقدم وقد ذكر فيما تقدم من تلك
الجهة واما هنا فلم يذكر الا على جهة المعارضة وهي من
هذه الجهة ليست باقوى من الاولى بل دونها وعن الثاني
بانه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء
ذكر على سبيل المعارضة وان شاء على وجه القلب وفيه نظر
لان الاشكال لم يندفع به فان ايراده على وجه المعارضة لا
يصير معارضة خالصة والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن ان
يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما
جائز فايراده هاهنا يكون بذلك الاعتبار كذا في التقرير
او تغيير بيان للقسم الثالث وهو ما فيه نفي لما اثبته المعلل
او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه اخلال لموضع النزاع ع
كقولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا
جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح
كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى
عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم

تكن معارضة خالصة بل قلنا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم
بهوا التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب
القرابات بعد الاولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم
ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة
وجه صحة كذا في التلويح وفي التحرير يقول المعترض الاخ
قاصر الشفقة فلا يولى عليها كالمال واما صغيرة فلا يولى
عليها كالمال واما صغيرة فلا يولى عليها فليس منه انتهى وفي
التقرير ان القسم الثالث فيه شبه القحة او فيه نفي لما لم يثبته
الاول بيان للرابع وحاصله ان القسم الثاني من قسمي
العكس المار اليه سابقا بقوله وقد تقلب العلة من وجه اخر
وهو ضعيف ففيه صحة من وجه وعليه لكن قلنا الكافر يملك شراء
العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا بهذا المعنى وجب
ان يستوي ابتداء وقراره كالمسلم كذا ذكر فخر الاسلام
ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف
التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع
والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان
فيها شبهة الصحة لانه طيب اثبت استواء البقاء والابتداء ظهر
المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب

الملك

الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح فكذا الابتداء فيتصل بموضع
النزاع منه هذا الوجه لكن الاتصال لا يثبت الا باثبات
التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسايل اثبات التسوية ترجحت جهة
الفساد فيها فلا تصلح للدفع وفي ايراد هذا النوع من اقسام
الخالصة يرد ما تقدم في النوع الثاني فان جهة صحتها تستلزم
ابطال تعليل المعلل على تقدير كونه معارضة لا تكون خالصة
او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول بيان للخامس والفرق بينه
الثالث ان في الثالث ضرب تغيير خلافا للخامس ومثاله قول
ابي حنيفة في التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت ونكحت
اخر وولدت فجاء الاول انه احق بالاول لانه صاحب فراش
صحيح فان عورض بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق
به نسب الولد كما لو تزوجها بغير شهود فولدت فهذه
معارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم
ورودهما على محل واحد ولعدم المنافعة بينهما لان
المعلل علل لاثبات النسب من الاول والثاني وينبغي ان
يعلل لنفيه عن الاول الا ان النسب اذا ثبت من زيد لم
يصح اثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين
بهذه المعارضة نفي النسب وقد وجد ما يصلح سببا
لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصح

من هذا الوجه فاحتاج الامام الى الترجيح وهو كون الاول
صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع
فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب
والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته
وتعقبه في التلويح بانه ربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب
لان الولد من مائه انتهى ولهذا قال في الفتاوى كان ابو حنيفة
يقول اولا الولد للاول ثم رجع وقال الولد للثاني حكى
رجوعه عبد الكريم الجرجاني وعليه الفتوى انتهى **والثاني**
من المعارضة الخالصة المعارضة **في علة الاصل** اي المقيس
عليه بان يذكر المعترض في المقيس عليه علة اخرى لا تكون
موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل
في علته وهي ثلثة انواع **وذلك باطل سواء كان بمعنى
لا يتعدى** بيان للقسم الاول وهو ان ياتي المعترض
بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق من ان التعليل
لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابلا بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون
الاصل وهي معارضة مقبولة عند الشافعي لان مقصود
المعترض ابطال عليه وصف المعلل اذا بين علية وصف

آخر

آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل
منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال كذا في التلويح
او يتعدى الى مجمع عليه بيان للقسم الثاني وهو ان ياتي المعترض
بعلة متعدية الى فرع مجمع عليه كما قلنا في الحنطة ان علة الربا
فيها الكيل والجنس فيعارض السائل بان المعنى في الاصل
ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات والادخار وقد فقد في
الفرع فهذا معنى يتعدى الى مجمع عليه وهو الارز والدخن انما
كانت باطلة لانه لم يصنع سوى انه ارى عدم العلة وهو
لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها اولى ان لا يصلح
ولانه يجوز ان يثبت الحكم بعلة شتى وتعقبهم في التلويح بان
وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كان
في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا
يقال الكلام فيما ثبتت علية الوصف وظهر تاثيره لانا
نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان
يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية
وصف المعلل استقلالا انتهى **او مختلف فيه** بيان
للقسم الثالث وهو ان يتعدى الى الآخر التي الذي ادعى المعترض
عليته فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه
فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم

فيتعدي الي الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين
وجريان الربا فيها مختلف ولا تقبل مثل هذه المعارضة
عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير
في فساد علية الاخر نظرا الي ذاتيهما لجواز استقلال العلتين
وانما وقع الاتفاق علي فساد احدهما لا بعينه لمعني فيه لا لصحة
الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الي معني يوجبه وفيه
نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر انما في فساد
احدهما عند صحة الاخر لا بقا لكل منهما يحتمل الصحة والفساد
اذا الكلام فيما تثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني
بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم
ترجح احدهما للاتفاق علي ان العلة احدهما للاتفاق
علي ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح كذا في التلويح
وكل كلام صحيح في نفسه يذكر اي يذكره اهل الطرد
علي سبيل المفارقة اي علي وجه الفرق ولا يقبل منهم ان
شرط صحة القياس تعليل الاصل ببعض اوصافه فلما ذكرنا
ان التعليل بجميع الاوصاف باطل واذا كان التعليل
ببعض اوصافه شرط صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما
بذكر وصف اخر لم يذكره المعلل راجعا الي بيان صحة
التعليل وحينئذ يكون السائل ساعيا في ضد ما يرونه

فان

فان سعيه لابطال التعليل لا التصحيح فعلم ان الوجه بذلك
ما ذكره بقوله فتذكره علي سبيل الممانعة ليبين المعلل تاثير
علته والممانعة منع مقدمة الدليل مع السند او بدونه
والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا
علي مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص
ولا يكون الاصل معدولا به عن القياس وتحقق اوصاف
العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك
بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح
للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده
في الاصل وفي الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل
او تحقق اوصاف العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة
لعموم ورودها علي القياس اذ قلما تكون العلة قطعية
وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الي مسالك
العلة وهي كثيرة وعلي كل منها ابحاث فيطول الكلام
ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة
علي وجه الانكار وطلب الدليل لا علي وجه الدعوي واقامة
الحجة ولا يخفي انه تصح الممانعة بعدما ظهر تاثيرها لجواز
ان يثبت بالنص والاجماع تاثير الوصف بمعني اعتبار

نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غير
او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح
بعد ظهور التاثير ولهذا اجعل فخر الاسلام دفع العلل
الموثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع
فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل الموثرة
فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك كذا في التلويح
ومثاله قولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي
حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع
لانه يحتمل الفسخ بخلاف البيع وممكن مفارقة والوجه الممانعة
وهو ان نقول ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره
وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيان ان حكم الاصل
وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا
يحتمل الرد والفسخ وَاذا قامت المعارضة شروع في بيان
دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة
بان لم تدفع بشي من الاعتراضات المذكورة من الممانعة
والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح
وقد اختلف في الواجب عند التعارض فقيل الوقف او التخيير
لا الترجيح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح
لاجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية

على

على بعض اذا اقترن بها ما تتقوى به والترجيح انما يقع بين
المظنونين لان المظنون يتفاوت في القوة لا في المعلومين
اذ ليس بعضهما اقوى من بعض ولذا قلنا اذا تعارض
نصان قاطعان لا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ ان عرف
التاريخ والا وجب المصير الى الدليل الاخر او التوقف وَاورد
عليه المفسر المحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع والترجيح
للمحكم واجيب بان المراد من النصين القاطعين المتساويان
في الدلالة على القطع كالمحكمين او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر اذ ذاك لا محالة كذا في التقرير وقد تبع المولف فخر
الاسلام في تاخير بحث الترجيح في بحث التعارض ولو اخر
التعارض الى هنا واعقبناه بالكلام على الترجيح كما فعل
صدر الشريعة لكان انسب وهو عبارة عن فضل احد
المثلين المتعارضين على الاخر قيل في هذه العبارة توسع
لان هذا معنى الرجحان لا الترجيح فانه اثبات الرجحان
وكان الشيخ حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه
وتقديره الترجيح عبارة عن اثبات فضل احد المثلين
على الاخر او بيانه ولهذا قال القاضي هو اظهار زيادة
لاحد المثلين وصفا كذا في التقرير ويمكن ان يكون الضمير
عائدا الى الترجيح بمعنى الرجحان من قبيل اطلاق اسم الموثر

علي الاثر والمراد بالفضل القوة قال في التلويح الترجيح
في اللغة جعل الشي راجحا اي فاضلا زايدا ويطلق مجازا
علي اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي
القوة لاحد المتعارضين علي الاخر وهذا معني قولهم هو اقتران
الدليل الظني بامر يتقوي به علي معارضه **وصفا** بيان
لشرطه وهو ان يكون تابعا حتي لو قوي احدهما بما هو غير تابع
له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح علي القياس لعدم
التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار
زيادة احد المثلين علي الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت
الوزن اذا زدت جانب الموزون حتي مالت كفته فلا
بد من قيام التماثل ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف
بحيث لا تقوم به المماثلة ابتدا ولا تدخل تحت الوزن منفردا
عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي تسمي
زيادة علي العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة
تتقوم به اصلا وتسمي زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان
المماثلة لا تتقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام
للوزان حين اشتري سراويل بدرهمين زن وارجح فانا
معاشر الانبيا هكذا نزن فمعني ارجح زد عليه فضلا قليلا
يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا

يقصد

يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا
يجوز ان يكون مبنيا لبطلان بيع المتنوع كذا في التلويح
حتي لا يترجح القياس علي قياس اخر يعارضه **بقياس اخر**
ينضم اليه يعني قياسا موافقة الي الحكم دون العلة ليكون
من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول
وكثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا
الا عند تعدد العلتين لان حقيقته ومعناه الذي به يصير
حجة هو العلة لا الاصل كذا في التلويح **وكذا الحديث**
لا يترجح علي حديث اخر يعارضه بحديث اخر **والكتاب**
اي ولا يترجح نص الكتاب بنص اخر **وانما يترجح الدليل بقوة**
فيه حتي صار الحديث المشهور اولي من الاحاد لان الشهرة
توجب قوة باتصاله بالرسول صلي الله عليه وسلم وقد
افاد الحصر بانما ان النص لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما
يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كان هذا الثالث
ذكره شمس الايمة وعن البعض انه يترجح بالقياس لانه غير
معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف والحاصل
ان الترجيح بكثرة الادلة عندنا لانه بقوة الاثر وهو
بما يصلح وصفا وتبعا لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي
الشي انما يكون بصفة توجد في ذاته واما يستقل فلا يجعل

للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب
للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وتعقبهم في التلويح
بان قال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل
بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل
الآخر وموجبا لزيادة الظن واستدل في التوضيح بالاجماع
على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه
لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل
يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف ثم قال واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم
غير مبيت ولم نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم يترجح
بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة
معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في
كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بكل منهما واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط صح
بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على
الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة فان كل الكثير

لا يغلب

لا يغلب القليل فيها بل واحد بل قوي يغلب الآلاف من الضعاف
فكثرة الاصول من قبيل الاولى لانها دليل قوة الوصف فهي
راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان
كل دليل موثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم
منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة
التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو
الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول
هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع انتهى
وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة اشارة
الى كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم
الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية
للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة
العلة بمعنى انه يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف
عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها
فان الدية عليهما نصفان وهو معنى قوله **حتى تكون الدية
نصفين** وانما لم تعتبر الكثرة لان الانسان قد يموت من
جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها
وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وتفريعه وجوب الدية
عليهما انما هو في الخطاء اما في العمد فالقصاص عليهما وهو متفيد

بما اذا لم تكن جراحة احدهما اقوي تاثيرا فان كانت اقوي كما اذا
جرحه احدهما وحز رقبته الاخر فالقاتل هو الحاز كذا في
التقرير **وكذا الشفيعان في الشقص اي الجزء الشائع**
المبيع بسهمين متفاوتين سواء وصورتها دار بين ثلثة
لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللاخر سدسها فباع صاحب
النصف نصفها وطلب الاخران الشفعة لم يرجح جانب
صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط
صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في
استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث
الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف
المبيع منهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل
جانب وعند الشافعي اثلاثا وبيان الدليل للمذهبين في التلويح
وانما وضعها في الشقص وان كان الجوار كذلك ليتاتي فيها
خلاف الشافعي **ومما يقع به الترجيح** اي ترجيح القياس لا كل
دليل **اربعة** الحصر فيها مبني على انه جرت عادتهم بذكرها
والا فقد قال في التلويح واما القياس فيقع فيه الترجيح
بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك
يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف هاهنا
الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف

فيه

فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته في الايما
يرجح ما يفيد ظنا او غلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالآثار ح
مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاختلاف
ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير
العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب وان اعتبار
بيان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار بيان العلة
فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في
جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من واجبين يقدم على
المركب من مرجوحين او مساوٍ ومرجوح كتقديم المركب
من تاثير النوع في النوع على المركب من تاثير النوع في النوع
والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس
القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل
منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب
الحكم على ما يكون في جانب العلة انتهى **بقوة الاثر**
اي التاثير بان يكون احد القياسين اقوى تاثيرا من
الاخر مثاله قول الشافعي ان طول الحرة يمنع الحر من نكاح
الامة لانه يرق ماءه عن غنية وارقاق الماء عن غنية
حرام على كل حر فنكاح الامة مع طول الحرة حرام وقلنا
لا يمنع لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه فكذا الحر وهو
اقوى لان اثر الحرية في اتساع الحل اقوى من الرق فيه

تشريفا كالطلاق والعدة وكثير كالاستحسان في معارضة
القياس فان الاستحسان لقوة اثره يقدم علي القياس
وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون
الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس بخلاف
الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما
اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان
العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر
عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا كذا في التلويح
وفيه نظر لان العدالة اجتناب الكبائر والاصرار
علي الصغائر واذا لم يرتكب صغيرة اصلا كان اشد
فاختلفت شدة وضعفا وبقوة ثباته اي الوصف
علي الحكم المشهود به اي الذي يشهد الوصف بثبوته
والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم
كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح
الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب
التكرار كما في اركان الصلاة بل الاكمال ونحن نقول به وهو
الاستيعاب كقولنا في صوم رمضان انه متعين بتعيين

الشارع

الشارع فلا يجب تعيينه اولي من قولهم اي الشافعية صوم
فرض فيجب تعيينه كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف
الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون سائر
المواضع بخلاف التعليل بالتعيين اي التعين فقد تعد
اي ثبت فيها اي الودائع فانه اذا ادي الوديعة الي مالكها
خرج عن العهدة باي جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع
للوديعة والمغصوب فان المغصوب يتعين عليه فلا يجب
ان يعين ازالة رده ورد المبيع في البيع الفاسد الي البائع
وكذا الايمان بكسر الهمزة لا يشترط نية التعيين فيه بان
يعين انه يودي الفرض مع انه اقوي الفروض بل علي اي جهة
ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الي فرض
ونفل وكذا الايمان بفتح الهمزة كذا في التقرير وبكثرة اصوله
بيان للثالث وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصلان
او اصول ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند
الجمهور والتحقيق ان الثلاثة راجعة الي قوة التاثير
لكن شدة الاثر بالنظر الي الوصف وقوة الثبات بالنظر
بالنظر الي الحكم وكثرة الاصول بالنظر الي الاصل فلا اختلاف
الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الائمة اما من نوع
من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين

بدامكان تقرير النوعين الاخيرين فيه كذا في التلويح والتقرير
وفي التحرير ما ذهب اليه الجمهور هو المختار لان مرجعه اشتهار
الدليل اي الوصف كالخبر اذا اشتهر فازداد ظن اعتبار الشارع
حكمه بخلاف ما اذا لم يشتهر انتهى **وبالعدم عند العدم**
اي عدم الحكم في كل صور عدم الوصف بيان للقسم الرابع
وهو العكس يعني الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة
وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم
كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف وقد بينوا
المناسبة فيه بانه لازم للعكس المنطقي بحسب العرف العام
حيث يقولون كل انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى
الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا
كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا
كذا في التلويح واختلف في الترجيح به فقيل لا لان العدم
لا يتعلق به حكم وقال العامة نعم لان عدم الحكم عند عدم
الوصف دليل على اختصاص الحكم وركاكة تعلقه به فصلح مرجحا
لكنه ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي
ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح
آخر كان مقدما عليه ومثاله قولنا في المسح انه مسح فلا

يسن

يسن تكراره راجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلنا
ينعكس الى ما ليس بمسح كغسل الاعضاء الثلاث يسن تكراره وما
قالوا لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق قد يتكرران وليسا
بركنين كذا في التقرير **واذا تعارض ضربا الترجيح** بيان لان
التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين
وجوه الترجيح بين ان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه
كان الرجحان بالذات اي بمعنى راجع اليها **احق منه** اي اولى
بها هو **في الحال** اي بوصف قائم في الذات على مضادة الاول
اي مخالفته وانما قيدنا بدلالته لو كان على موافقته لا يحتاج الى
الترجيح **لان الحال قائمة بالذات** اي قائمة بالغير وهو الذات
وما هو قائم بعين لحكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه
بنفسه وكانت الحالة موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة
من كل ما يتوجه **تابعة له** في الوجود بيان للوجه الثاني وحاصله
ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا
يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه وقد ذكروا للترجيح
بالوصف الذاتي امثلة منها ما اجمع عليه وهو ترجيح ابن الاخ على
عم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة
ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل
بواسطة واحدة وهو الاب ومثله كثير في باب الميراث

ومنها ما قال به اصحابنا وهو انقطاع حق المالك من العين
الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا
بحيث تزداد بها قيمة المغصوب وهو ما افاده بقوله **فينقطع**
به حق المالك بالطبخ والشي لان الصنعة قائمة بذاتها من كل
وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحقها تغيير ولا انها
الى موجودة وليس المراد بالقيام ما يكون في الاعيان اذ المراد
بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل كذا في التقرير الى المغصوب
منه بخلاف المغصوب فانه فات من وجه **والعين هالكة من**
وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة
وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي
صار به هالكا يعني ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب
بهذه الصنعة مثلا **وقال الشافعي صاحب الاصل** فهو المالك
احق من الغاصب **لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له**
والخلاف في ترجح الاصل على التابع وجوابه ان قيام الصنعة
بالعين وبقاؤه به حال بعد الوجود فاذا تعارض الوجود
والبقاء كان الوجود احق بالترجيح به من البقاء لان الوجود
راجع الى الذات والبقاء الى الحال **والترجيح بغلبة الاشباه**
بيان للترجيحات المردودة بعد بيان المقبولة الاولى الترجيح
بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه

واحد وبالاصل الآخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا وقال
عامة الشافعية بصحته لان الظن يزداد عند كثرة الاصول
وقلنا الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلة لا توجب
ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار ولا فرق بين اوصاف
مستنبطة من اصل واحد او اصول لو كانت من اصول لم
توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا بخلاف
الترجيح بكثرة الاصول فان ما كان لوصف واحد وكل
اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا
فالاصل واحد والاوصاف متعددة وكان من قبيل الترجيح
بكثرة الادلة ومثاله قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه
لان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر
الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من الطرفين وحل الحليلة
وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان اولى
وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح
قياس بقياس آخر **وبالعموم** اي الثاني الترجيح بعموم الوصف
مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم ان الطعم احق
لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل
بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل

تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان اوفق للمقصود وقلنا هذا
باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سوا عندنا
وعندهم الخاص يقضي علي العام فكيف صار العام احق منه
والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته علي الحكم ان الاول
انما يكون في اصل واحد بكثرة فروعه والثاني باعتبار اصل
واحد بتقوية اصول كثيرة كذا في التقرير وقلة الاوصاف
فاسد مثل ترجيح الشافعية الطعم كالكيل والجنس بالوحدة
اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير قالوا العلة
التي هي ذات وصف احق لكونها اقرب الي الضبط وابعد
عن الخلاف واكثر تاثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقفها
في التاثير علي شي آخر وبعضهم فيه رجح بكثرة الاوصاف
لكونها اكثر شبها بالاصل وهما فاسدان لان العلة فرع
النص وما فيه ايجاز وما فيه اطناب سوا والترجيح انما هو
بالمعاني لا بالصور كثرة وقلة واذا ثبت دفع العلل بما
ذكرنا اي اذا دفع السائل علل المعلل بما ذكرنا من الوجوه
كانت غايته اي ثمرة دفعه ان يلجأ الي الانتقال وهو ما
يوجب اكمال المعلل تعليله وهو اربعة اوجه لان الانتقال
من شي الي شي يقتضي منتقلا عنه واليه وليس فيما نحن فيه الا
الحكم والعلة فالانتقال اما ان يكون من العلة الي العلة

او

اومن الحكم فان كان الاول فاما لاثبات العلة الاولي والحكم
الاول والاول هو القسم الاول والثاني هو الرابع وان كان
الثاني فاما بالعلة الاولي او بغيرها والاول هو الثاني هو
الثالث والوجوه كلها صحيحة الا الرابع فاما ان ينتقل من
علة الي علة اخري لاثبات الاول وهو يتحقق في الممانعة
لان السائل لما منع وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من
اثباته بدليل آخر وصح ذلك لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة
فانه لما يسعي في اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة
عن حالة تعتري المناظر بالعجز عما دام بالمناظرة فما دام
يسعي ليس بعاجز ومثاله مثل من علل بوصف غير مسلم فقال
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لم يضمن لانه مسلط
علي الاستهلاك فاذا قال الخصم لا نسلم انه مسلط احتاج
الي اثباته قال شمس الايمة وعلي هذا لو اشتغل باثبات الاصل
الذي تفرع منه المتنازع فيه حتي يرتفع الخلاف باثبات الاصل
كما لو علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات
كونه حجة بقول الصحابي فقال خصمه قول الصحابي ليس بحجة
فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فقال الخصم هو ليس
فيحتج بالكتاب علي انه حجة فانه لكونه ساعيا في اثبات ما رامه
يكون طريقا مستقيما كذا في التقرير او ينتقل من حكم الي حكم

او يثبت العلة الاولى [illegible]

اخر بالعلة الاولى كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع
التكفير من تعلقت به فيقال المنع بغيره من نقصان الرق فيجاب
احتمال الفسخ دليل عدم نقصانه او لا باس به لان نقصانه ادعاه
قد سلم فاذا احتاج الي اثبات حكم آخر كان له ذلك ولا يعد
انقطاعا كما لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد لا يمنع
الصرف عن رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها وهذا الحكم غير الحكم
الذي انتقل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل
الذي يحتاج فيه الي علة اخرى لا يخلو عن صرف عقله حيث لم
يحرز المعلل المبحث في الابتداء او ينتقل من علة الي
علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول بل لاثبات العلة الاولى
فذهب بعضهم الي صحته احتجاجا بقصة ابراهيم عليه
السلام في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فان ابراهيم
عليه السلام انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه
اللعين بقوله انا احيي واميت الي قوله فان الله ياتي
بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهو انتقال
منه الي حجة اخرى لاثبات الحكم الاول والصحيح ان مثل هذا
الانتقال يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لبيان الحق
فان تعين بها النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين
اظهارا للصواب وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل

متناميا والمعلل اذا الزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف
زايد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى وكذا قال
وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع فانه انقطاع في عرفهم
استحسنوه كيلا يخلو المجلس عن المقصود فالا ينبغي العقل له
ان ينتقل الي اخر واخرا اذا لم يتم ما عينه حتى يعجز عن اثباته
ولو مجالس فالانقطاع انما هو مع دليله وهو سكوت او انكار
ضروري او منع بعد تسليم كذا في التحرير ومحاجة الخليل
مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت
لازمة اي ملزمة اللعين لانه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة
الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل فتسمية اطلاق
المسجون احياء وقتل الاخر اماتة الا انه انتقل دفعا للاشتباه
اي ان ابراهيم لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم لضعف
ادراكهم انتقل الي ما لا يكاد يشتبه على احد ومثله حسن عند
قيام الحجة وخوف الاشتباه قال القاضي البيضاوي ولعل
نمرود زعم انه يقدر ان يفعل كل جنس يفعله الله تعالى فنقضه
ابراهيم بذلك وانما حمله عليه بطر الملك وحماقته او اعتقاد
الحلول وفي التقرير واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب
المعلل يتحقق من جانب السائل لما ذكرنا من تفسيره وانه على
اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله

تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحدها بعلم
بالضرورة اما بالمشاهدة فان جحد مثله يدل على عجزه عن دفع
علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شي
يحمله على المنع بعد التسليم الا العجز والرابع عجز المعلل عن
تصحيح علته حتى انتقل الى اخرى وهذا النوع منه يختص
بالمعلل فان السائل اذا انتقل من دليل الى دليل لا باس
به لانه يعارض المعلل فما دام يسعى في المعارضة بدليل
يصلح لذلك لا يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع والله سبحانه اعلم

فصل في بيان الاسباب والعلل والشروط

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق اي مر ذكرها سابقا على
القياس وانما قيدنا به لان بعض الاشياء لا يجوز اثباتها
بالقياس شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به
الاحكام والتعليل لا يصح الا بعد معرفة الشيئين لان
القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء وذكر في التلويح
كذلك حاصلا وهو ان الحكم اما حكم يتعلق شي بشي او لا
فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان
اثرا كالملك فلا يجب هنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه
اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية

فالاول

فالاول ينقسم الفعل اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة
الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة
الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي
اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل
او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي
ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة
في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل
فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة
وهي اربعة كما تقدم وان كان حكما يتعلق شي بشي فالمتعلق
ان كان داخلا في الشي فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة
والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف
الشي عليه فشرط والا فعلامة انتهى اما الاحكام جمع حكم
بمعنى المحكوم به فاربعة اي منقسمة بالقسمة الاولية الى اربع
وهي قسمة صحيحة خلا انه ترك قسما واحدا وهو ما اجتمعا فيه
على السواء لانه اذا كان حق العبد راجحا للاحتياج فصار
كانه عائد الى القسم الاخير كذا في التقرير وفي التلويح ولم
يوجد قسم آخر اجتمعا فيه على السوية في اعتبار الشارع
حقوق الله تعالى وهي ما يتعلق به النفع العام
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول

نفسه والا فباعتبار التخليق الكل سوا في الاضافة الي الله تعالى
ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع
هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير كذا في التلويح قالوا اطلاق الحق حقيقة
انما هو على الله وصفاته واما على غيره فمجاز لانه الموجود من كل
وجه بان لم يسبقه عدم ولم يطرا عليه عدم خالصة قيل انه
تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف وحقوق
العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف
لانه من حيث انه شرع لصيانة عرض العبد ولدفع العار عن
المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر شرع لاخلاء العالم
عن الفساد كان حقا لله تعالى ولذا سمي حدا فلما تعارضت
فيه الادلة تعارضت فيه الاحكام فمن حيث انه حق الله تعالى
لا يباح القذف باباحته ويستوفيه الامام دون المقذوف
ولا ينقلب مالا عند سقوطه وينتصف بالرق ولا يحلف
القاذف ولا يوخذ منه كفيل الى ان يثبت ولا يورث ولا يصح
فيه العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجري فيه التداخل
ويشترط فيه احصانه ومن حيث انه حق العبد يشترط
فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستامن ويقيمه
القاضي بعلمه ويقدم استيفاؤه على سائر الحدود ولا

يبطل

يبطل بالرجوع ولا يصح الرجوع عن الاقرار فاذا تعارض الجهتان
غلبنا حق الله تعالى لان المقصود الاصلي من اقامته اخلاء
العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه وهذا
هو المعتمد الذي عليه الكافة وخالف صدر الاسلام فصحح
ان الغالب فيه حق العبد وتمامه في فتح القدير وغيره وما اجتمعا
فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو
اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على
نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه
بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه من الصلاة
والزكاة والصوم والحج والجهاد وانما كانت فروعا لانها
لا تصح الا بعد تقدم الايمان وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات
الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد يعني ان في
الفروع اصلا وملحقا وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من
الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع
الايمان وزوايد كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد
فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله
لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة
محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو مبني

الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة وقدمناه في بحث
شرائط الراوي من اقسام السنة والملحق باصل الايمان هو الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب
وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولذا يسقط
الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون
الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلما
كشمس الايمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم
الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجرا احكام
الدنيا وقدمناه وزوايد الاعمال لما ورد في الاحاديث من
انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها
من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع
فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان
شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح
وافعال القلوب والملحق به الصوم من انه عبادة بدنية
خالصة فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها المقصودة
بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف المودي الى تعظيم المسجد
وتكثير الصلاة حقيقة او حكما بالانتظار مع شرطه الاستعداد
كذا في التلويح وجعل في التقرير تكرار الشهادتين او ثمراته
زوايد الايمان بناء على ما هو المشهور من جمل الاصحاب

زيادة الايمان على حدهما **وعقوبات كاملة** اي خالصة **كالحدود**
وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة **وعقوبات**
قاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول
ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة
الاستحقاق وهي القرابة لكنه قاصر من جهة ان القاتل
لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت
ملكه له في تركة المقتول ولما كان عقوبة لم يثبت في حق الصبي
اذا قتل مورثه عمدا او خطا لان فعله لا يوصف بالحظر
والتقصير لعدم الخطاب ولا في القتل بالسبب **وحقوق**
دائرة بين العبادة والعقوبة **كالكفارات** فانها عقوبة
وجوبا وعبادة اداء وقد وجد في الشرع ما هذا شانه
كاقامة الحدود ولم نجد على العكس ثم لم يبين المولف غالبه
لما فيها من التفصيل فقالوا الغالب جهة العبادة فيها الا كفارة
الفطر في رمضان فان جهة العقوبة فيها غالبة ولذا انسقط
بالشبهات كالحدود وذكر المحققون في الفرق ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر مقصود
احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر
فيها اصلا والعبادة تبعا وفي باقي الكفارات بالعكس
الا ترى انه لا تمحي عن القتل الخطا وان كفارة الظهار

شرعت فيما يندب الى تحصيله ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام
بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب الى تحصيل
ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه
وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وخالف
صدر الشريعة القوم وجعل كفارة الظهار ككفارة الفطر
بناء على انه منكر من القول وزور وهو فاسد نقلا وحكما
واستند للاول تمامه في التلويح وعبادة فيها معنى المؤنة
من مانت القوم انما نضم احتملت مؤنتهم وهي الثقل
والكلفة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة
كتسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية
في ادائها ونحو ذلك من ما هو من امارات العبادة وجهة
المؤنة فيها وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة
ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فتجب في مال الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب العبادة لكونها ارجح ومؤنة فيها معنى
العبادة كالعشر لان المؤنة فيها باعتبار الاصل وهو الارض
والعبادة باعتبار الوصف وهو النماء ولذا يصرف مصارف الزكاة
لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه
واما في البقاء فاهل عند محمد كما اذا ملك ذي عشرية وقال
ابو يوسف بتضعيفه عليه لتغيير للعباد الكفر واوجب

الامام

الامام الخراج لانه لم يشرع الا بوصف العبادة والكفر
ينافيه والتضعيف ثبت بالاجماع على خلاف القياس في بني
تغلب فلا يقاس عليه ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج
لان المؤنة فيها باعتبار الاصل وهي الارض والعقوبة فيه
باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة ولذا لم يصح ابتداؤه
على المسلم لكن صح بقاؤه على لو اشترى ارض خراج لا العشر
كان جهة المؤنة فيها راجحة والمؤمن اهل للمؤن وحق قائم
بنفسه اي قائم بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق
الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله
تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله
تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقا لله تعالى لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن
ولذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم
وخمس المعادن الى الواجد عند الحاجة وحقوق العباد
كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح وهذه الحقوق كلها حق الله
او للعبد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
زاد في التوضيح والاقرار بناء على انه ركن وظاهر الكتاب انه
شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار صار اصلا مشتبها لخلفا

عن التصديق في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما
مقام الاصل في احكام الدنيا فتترتب عليه الاحكام كما في الاكراه
على الاسلام فان اقرار قائم مقام مجموع التصديق والاقرار
وقدمنا في بحث الراوي للسنة انه مخصوص بالحربي ثم صار
اداء احد الابوين اي ايمانه في حق الصغير خلفا عن ادائه
اي الصغير حتى يجعل مسلما باسلامه تبعا له نظرا له ثم صار
تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات
الاسلام واذا لم توجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين
تبعا خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو
الاصل والا فان اسلم احد الابوين فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من
مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات
يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند الابوين
ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي
نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن
الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون
للشيء خلف واصل وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من
وجه وخلفا كذا في التلويح وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم
خلف عنه خلفا مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء

بالنص

بالنص لانه لما حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث
فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا
فلا يصح جعله خلفا في حق الاباحة مع الحدث ولذا قال ثم هذا
الخلف عندنا مطلق فيكون حكمه حكم تادية الماء في تادية الفرائض
به وعند الشافعي ضروري يعني انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة
الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة
وفائدة الخلاف تظهر في صحة تقديمه على الوقت واداء فرضين
بتيمم واحد فعنده يجوز خلافا له وفيمن له اناءان من الماء
احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه فعنده لا يجوز له
التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق
العجز بالتعارض الموجب للتساقط وعنده يجب التحري ولا
يجوز التيمم اذ معه طاهر بيقين فلا ضرورة فلا تيمم وفي التلويح تحـ
ولا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي على انه لا صحة
للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او مطلقا
خلفا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تخير
فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا يعني انه انما
يكون بقدر ما تندفع ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان
اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال
الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع لكن الخلفية بين الماء والتراب

في قول ابي حنيفة وابي يوسف يعني الخلفية في الآلة بمعنى ان
التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الي عدم التيمم
علي الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن
ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيكون ان يكون تطهير
الالة كذلك ولحديث التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء
يؤيده وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم فالخلفية في الفعل
بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امرنا بالوضوء
اولا ثم بالتيمم عند العجز ومبتني عليه اي علي الاختلاف مسئلة
امامة المتيمم المتوضئين في غير صلاة الجنازة فعند الشيخين
جائزة لانه لا خلفية بين الطهارتين وعندهما غير جائزة
وفي عامة الكتب لم يذكر زفر مع محمد في هذه وفي البخاري وام
ابن عباس وهو متيمم قيدنا بغير الجنازة لان اقتداء المتوضي
بالمتيمم فيها جائز بلا خلاف كما في الخلاصة والخلافة
لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد ان الخلف انما
يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذا خلفه
وليس المراد الحصر علي المذكور فانها قد تثبت بالاشارة كما
اشرنا اليه في مسئلة خلفية التيمم وقد تكون بالدلالة
كما في خلفية التيمم لصلاة العيد والجنازة بالاول ولكن لما
ذكر الدلالة دل علي جوازها بالاشارة لانها اقوى من الدلالة ولم

يذكر

يذكر الاقتضاء لقلته كذا في التقرير وشرطه اي الخلف عدم
الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير للخلف مع وجود الاصل
ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الي الخلف
فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف
ويظهر هذا الشرط في يمين الغموس وهو الحلف علي نفي ما كان
او ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي لانه لا يثبت الكفارة
لعدم امكان البر والحلف عن مس السماء فان اليمين قد
انعقدت موجبة للبر لاحتمال وجود المس في الجملة الا انه معدوم
عرفا وعادة فانتقل الحكم الي الخلف وهو الكفارة وكذا
سائر الابدال من المسح والتيمم والفدية واما القسم الثاني
وهو ما تتعلق به الاحكام فاربعة بالاستقراء السبب والعلة
والشرط والعلامة وفي التحرير انهم قسموا الخارج المتعلق
بالحكم الي مؤثر فيه ومفض اليه هذا ادارج لا القصاص لانه
جزء المباشرة قال في التحرير ومنه وضع الحجر واشراع الجناح
والحائط المائل بعد التقدم والوجه انه مثله في تعديه في
الفعل السبب انتهى واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق
او بالعتاق وهي الصيغ الدالة علي تعليق الطلاق او العتاق
او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه تسمى سببا مجازا
لما يترتب عليه من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم

المنذور جلا افضائها اليه في الجملة لا اسبابا حقيقية اذ ربما
لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه قيدنا بكونه قبل الوقوع لان
الشيخ بعد علل حقيقة لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الافضاء
اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط
كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت
علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا
قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا
تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة
وانما يفضي اليها الحنث وهو العلة ومن هنا بيان القسم الثالث
فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم
التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان
يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير
قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان
حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه
خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم
المجاز وسهوا عن مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب
الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز
بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخص باسم المجاز والعلاقة
انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند

وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة
على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان تقول
العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم
في الجملة ولو بعد حين كذا في التلويح وقد يقال انهم ما سهوا
عن تسمية مجازا الا انهم لما ذكروا ان الاول حقيقي علم ان ما عداه
مجازي وفي التقرير وخص هذا بتسميته مجازا وان كان غيره
من الاقسام غير القسم الاول مجازا لخلوه عن معنى الافضاء بخلاف
غيره فان بوجود معنى العلة يوجد معنى الافضاء مع زيادة مع
التأثير انتهى والاولى ما في التحرير حيث قال بخلاف السبب في
معنى العلة لانه لم يؤثر في المسبب وان اثر في علته فلم تنتف
حقيقة السببية بوجود التأثير انتهى وحاصله ان الشرط في السبب
الحقيقي عدم التأثير في المسبب لا عدم التأثير مطلقا فكان الثاني
سببا حقيقيا كالاول لذا خصوا الثالث باسم المجاز وبهذا اندفع ما في
التلويح **ولكن له** اي لهذا المجاز **شبهة الحقيقة** اي جهة كونه علة حقيقة
من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن هذه الشبهة **حتى يبطل التنجيز**
وهو الارسال بدون التوقيف على امر اي تنجيز الطلاق الثلاث
الثلاث الطلاق وهو توقيف الحكم على امر فاذا علقه بالدخول
ثم قبله طلقها ثلاثا بطل التعليق عندنا حتى لو عادت اليه بعد
المحلل ثم وجد الشرط لم يقع شيء لان المحلية شرط لليمين انعقادا

وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث او لان هذه اليمين
انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات
فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات
الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما ونوقض هذا الطريق
بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد
زوج اخر ودخل الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف
فلو تعين طلقات هذا الملك لم تقع الا واحدة فانها الباقية
فقط ولهذا صرح شمس الايمة وفخر الاسلام بان بطلان
التعليق بانعدام المحل لا لان المعلق بالشرط تطليقات هذا
العقد وانما قيدنا بتعليق لان تنجيز الثلاث لا يبطل تعليق الظهار
لان محل الظهار هو الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس
في ابطال الحل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع اليه بلا
تاثير فالاول العلة والثاني السبب والا فان توقف عليه الوجود
فالشرط والا فالعلامة الاول السبب قدمه لتقدمه وجودا
على الثلاثة وهو لغة ما يتوصل به الى الشي طريقا ومنه فاتبع سببا
او بابا ومنه اسباب السموات او حبلا ومنه فليمدد بسبب الى السما
واصطلاحا ما بينه للمسبب الحقيقي وهو اقسام اي ما يطلق عليه
اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات سبب

حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم كالجنس واخرج بعضهم
العلامة فانها علامة على طريقة من غير ان يضاف اليه وجوب
اي ثبوت الحكم خرجت العلة فانه يضاف اليها الثبوت ولا وجود
بطل ان يكون مخرجا للعلة والشرط لان الحكم يضاف الى العلة
وجوبا والى الشرط وجودا عنده والقيد الاول يخرج العلة
فقط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم
بواسطة او بغير واسطة احتراز عن السبب الذي له شبهة
العلل والذي فيه معنى العلة وخرج السبب المجازي ايضا لان المراد
من كونه طريقا كونه طريقا في الحال والمجازي طريق في المال
لكن يتخلل بينه اي السبب وبين الحكم علة هي فعل اختياري لا
يضاف الى السبب بيان لخلوه عن معنى العلة فانه اذا اضيفت
العلة الى السبب كان للسبب حكم العلل كالدلالة اي انسان
غير مودع انسانا ليسرق مال انسان او يقتله فانه لا يضاف
الحكم اليه ولا يضمن الدال السارق لانه توسط بين السبب والحكم
علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق ولا يشترك في الغنيمة
الدال على حصن في دار الحرب لقطع نسبة الحكم اليه ولا يضمن القاتل
تزوجها فانها حرة لقيمة الولد بخلاف تزويج الولي او الوكيل
بالشرط للغرور وقيدنا بكونه غير مودع لان دلالة المودع السارق
على الوديعة فسرقتها موجبة للضمان على المودع مع انه سبب

لان ضمانه بترك الحفظ وكذا يلزم المحرم الضمان اذا دل على الصيد
بشروط مذكورة في جزائه لازالة الامن المتقرر بالفعل بخلاف
الدلالة على صيد الحرم لان امنه بالمكان بكونه صيد الحرم ولم
يزل بالدلالة بخلاف فعل غيره فانه بتواريه فالدلالة عليه
ازالة امنه وهو الجناية على احرامه قال في التلويح فان قلت
السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان
على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير القياس
لغلبة السعاية انتهى وفي التحرير وفتوى المتأخرين بالضمان
بالسعاية بخلاف القياس استحسانا لغلبة السعاية وينبغي
مثله لو غلب غصب المنافع انتهى وفي التقرير قال ابو اليسر في
اصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي بغير حق مطلقا
وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعي
به اليه يضمن والا فلا ونحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا
ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع
موضع اجتهاد فيكل الى رايه لتنزجر السعاية انتهى ومن فروع
السبب المحض ما ذكره فخر الاسلام لو دفع الى الصبي سكينا او سلاحا
ليمسكه للدافع فقتل به نفسه لم يضمن الدافع لم يضمن الدافع
لانه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه واذا
سقط من يد الصبي عليه فجرحه كان على الدافع لانه اضيف

اليه

اليه العطب ههنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا
له حكم العلل **فان اضيفت العلة اليه** اي الى السبب بيان
للقسم الثاني **صار للسبب حكم العلة** فيضاف الحكم اليه **كسوق**
الدابة وقودها فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق
للوصول اليه والعلة هي وطي الدابة بقوائمها وذلك الثقل وهو
مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع
الى الجزاء المباشرة فيجب عليه الدية لا الحرمان من الميراث
ولا الكفارة ولا القصاص ومن هذا القسم الشهادة بوجوب
القصاص فانها سبب والعلة ما توسط من فعل القاتل المشهود
عليه الا انها سبب في معنى العلة لان العلة مضافة الى الشهادة
من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فصلحت
لايجاب ضمان المحل فوجبت الدية على وهي في اللغة عبارة
عن المغير ومنه سمي المرض علة لان بحلوله يتغير حال المحل
عن وصف القوة الى الضعف وقد ذكرنا تعاريفها في ركن القياس
وعرفها المؤلف بقوله **وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم** اي ثبوته
ابتداء احترز عن الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به
خرج السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا لان المراد
به ان يثبت بلا واسطة وهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة
ويدخل في هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التي جعلها

الشارع علا كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالاوصاف الموثرة في الاقيسة ثم اعلم ان وجوب
الحكم وان اضيف الي العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها
فانها موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام
بخلاف العقلية فانها موجبة بانفسها اذ لا يتصور الكسر بدون
الانكسار وانما الموجب للاحكام هو الله تعالي ولكن ايجابه لما كان
غيبا عن العباد ولعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب اليها
وتمامه في التقرير **وهو سبعة اقسام** قد سبق ان العلة هي
الخارج الموثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق علي معاني اخر بحسب
الاشتراك والمجاز علي ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا
المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الي اقسامه كما تقسم
العين الي الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الي السبع والشجاع
وحاصل ما اعتبروا في العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم
اليها وتاثيرها فيه وحصولها معه في الزمان وهو القسم الاول
منها المفاد بقوله **علة اسما** وهو ما يضاف الحكم اليها بلا واسطة
وتفسيرها بما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة
له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح ومعني
الاضافة اليها ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء
والملك بالجرح **وحكما** وهي ما تحصل مع الحكم في الزمان **ومعني**

وهي

وهي ان تكون موثرة في الحكم فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف
كانت حقيقة عند فخر الاسلام ومجازا عند غيره وعلي هذا
تنقسم بحسب اجتماع هذه الاوصاف وعدم بعضها الي السبعة لانه
ان اجتمع فيه الاوصاف الثلاثة فهو الحقيقة والا فاما ان يكون
المنتفي هو الحكم او المعني او الاسم وذلك ثلثة او الاسم والحكم
او الحكم والمعني او الاسم والمعني وذلك ثلاثة **كالبيع المطلق**
للملك موضوع له والملك يضاف اليه بلا واسطة وهو موثر
في الملك والمطلق ما لم يتقيد بشرط لا المشروط بالاطلاق فانه
لا وجود له اصلا ولا المعني الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات
فانه صادق علي البيع بالخيار **وعلة اسما لا معني ولا حكما** بيان للقسم
الثاني **كالايجاب المعلق بالشرط** لان صورة العلة في التعليق
واليمين موجودة ولذا الحكم يضاف اليها عند وجود الشرط
لكن لا تاثير له قبله واما نفي الحكم فظاهر قال شمس الائمة العلة
معني وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد
الحنث ترتفع اليمين وكذا بعد وجوده لا تبقي اليمين فكيف تكون
علة معني وحكما **وعلة اسما ومعني لا حكما كالبيع بشرط الخيار**
فان الملك يضاف اليه وهو موثر فيه لكن تراخي الحكم عنه الي اسقاط
الخيار بناء علي ان الشرط داخل علي الحكم دون السبب تقليلا
للخطر فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها

لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة
في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ
وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما
ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة
حكما فكيف يقع فيه النزاع كذا في التلويح وقد اجاب عنه في التقرير
بالالتزام ما عرف ان ما جعله المخصص مانعا يتاخر به الحكم
جعلناه شطر العلة انتهى والموضع الموقوف فهو من حيث ان
الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى
لكن الملك تراخى عنه فلا يكون علة حكما ودلالة كونه علة فيهما
لا سببا ان المانع الزوج عن الوطي الحلال وقت التكفير والمنع
ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الا ان ابتداءه
لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة لان
قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله اي محل السبب
وقيل محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر
اذ لا يقال شبه وشبهة ومعناه لا بد لها من محل كالحقيقة
اي حقيقة السبب ولا تستغني عن المحل لان الشبهة لا تثبت
الا فيما لا تثبت فيه الحقيقة الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت
في حق الرجال والبهائم وشبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة
لانتفاء ثبوت الحقيقة فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث

بطل

بطل اي الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق فانه يستلزم شبهة
الثبوت قبل وجود الشرط وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا بخلاف تعليق الطلاق
بالملك في المطلقة ثلاثا كقوله لها ان تزوجتك فانت طالق
ثلاثا فانه في الابتداء لا يبطل التعليق فلان لا يبطله في
البقاء اولى لان البقاء اسهل من الابتداء او هو حجة زفر فاجاب
عنه بقوله لان ذلك الشرط في حكم العلل لان ملك الطلاق
يستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته
كالطلاق قبل النكاح فلذا شبهنا اعتبار الشبهة بالحقيقة
فصار كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة
السابقة عليه اي لشبهة وقوع الجزاء وشبهة السببية للمعلق
قبل وجود الشرط ومعنى المعارضة ان التعليق يوجب شبهة
وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلل يوجب عدم ثبوتها
واذا امتنع ثبوتها بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال
المعنى الموجب فبقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف
فيبقى ببقائها وهذا ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه
المذكور ومن جوز له تخصيص العلل يجوز له ان يقول تخلف
الحكم لوجود المانع كذا في التقرير وانما خص المطلقة ثلاثا

مع ان الحكم في جميع الاجنبيات سوا في صحة التعليق لما انه انعقد
في حقه من المحل بالنسبة الي سائر الاجنبيات لتوقف نكاحها
عليها لا يتوقف عليه نكاح غيرها كذا في اضافة الانوار والايجاب
المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال لانتفاء المانع
من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتاخر الي الوقت المضاف
اليه للاضافة وهي لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة ايجاب
الصوم علي المسافر الي عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر
عن السببية فاذا علمت الفرق بين المعلق والمضاف تفرع
عليه ما لو قال ان جا غد فلله علي كذا لا يجوز التصدق قبله لانه
تعجيل قبل السبب ولو قال لله علي كذا غدا فله التعجيل قبله لانه
بعد السبب لان الاضافة دخلت علي الحكم لا السبب فهو تعجيل المؤجل
وتفرع عليه ما لو حلف لا يطلق امراته فاضاف الطلاق
الي الغد حنث وان علقه لم يحنث وقدمنا بقية احكامه في بحث
مفهوم الشرط من الادلة الفاسدة وهو من اقسام العلل
علي ما نبينه في بحث العلة وسبب شبهة العلة كما ذكرنا
في اليمين بالطلاق والعتاق وهو السبب المجازي وبهذا
علم ان اقسام السبب ثلاثة حقيقي ومجازي وسبب في معني
العلة وفي التوضيح واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيا
لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت

للصلاة

للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من
وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب
مجازا وان لم يكن الغرض كالشرا لملك المتعة فان العقل لا يدرك
تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض
من الشرا ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل
تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى والثاني من
الاقسام الاربعة العلة اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب
حتي يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة والايجاب
المضاف الي وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعني لا حكما
كما قال في التوضيح لكنه يشبه الاسباب قال في التلويح لان
الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية
فالاضافة الحقيقية اولي فلهذا يقتصر وقوع الطلاق علي مجيء
الغد من غير استناد الي زمن الايجاب انتهى ونصاب الزكوة
قبل الحول علة لوجوبها اسما ومعني لتحقق الاضافة والتاثير
لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخي الي وجود النما الذي
اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة
لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتي يحول عليه الحول ثم
النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم
من غير تراخ وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف علي ان

يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان الموثر
هو المال النامي لا مجرد وصف النماء وليس علة العلة لانه انما يكون
كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان
النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة
المال في التجارة والحكم هو حولان الحول وذلك لا يحصل بنفس
النصاب كذا في التلويح وفائدة كون النصاب علة دون النماء
صحة الاداء قبل الحول ولكونه علة تشبه بالاسباب لم يتبين
كون المودي زكاة الا بعد تمامه فيستند الوصف الي اول الحول
وهذا انما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف
يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الي ما قبل
الاداء **وعقد الاجارة** علة لملك المنفعة اسما ومعنى للاضافة
والتاثير ولذا صح التعجيل ولو لم يكن كذلك لما صح كالتكفير
قبل الحنث وليس علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم
وملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها
تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الي وقت في المستقبل وانما
لم تكن سببا حقيقيا لانه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة
فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين
العلة تكون مشابهة للسبب بوقوع تخلل الزمان بينها وبين
الحكم واذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينهما

وبين

وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب كذا في التوضيح **وعلة** بيان
للقسم الرابع **في حيز الاسباب** اي في مكانها **ولها شبهة بالاسباب**
بان تكون العلة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة اليها فمن
حيث ان الواسطة مع حكمها حصلت بالاولى كانت العلة هي
الاولى ومن حيث انها لا تعمل الا بواسطة يكون للاولى شبه
بالاسباب كذا في اضافة الانوار ثم اعلم ان المصنف جعل هذه
قسما رابعا مستقلا تبعا لفخر الاسلام والظاهر انه داخل فيما قبله
اعني العلة اسما ومعنى لا حكما وهي قسمان قسم يشبه السبب
كالاجارة ونحوها وقسم لا يشبهه كالبيع الموقوف قال في التوضيح
وقد جعل الامام فخر الدين العلة المشابهة بالسبب قسما اخر
لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج عن الاقسام السبعة الي اخره
والتحقيق ما في التحرير والتلويح من ان بين العلة اسما ومعنى
لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموما من وجه لصدقهما
معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع
الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب انتهى
كشراء القريب قال في التوضيح والظاهر ان شراء القريب ليس
علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه
الاسباب لتوسط العلة وهو الملك واظن ان شراء القريب
علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب انتهى وفي التحرير

ومما يشبه السبب شراء القريب فانما هو علة للملك والملك علة للعتق
فهو علة العلة غير ان الواسطة فيه انه علة اسما ومعنى وحكما للاضافة
والتاثير وعدم التاخر انتهى **ومرض الموت** علة للحجر عن التبرع
لحق الوارث ما زاد على الثلث ويشبه السبب لان الحكم يثبت
به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان متعدما
في الحال لم يثبت في الحال فصار المتبرع به ملكا للحال ولا
يحتاج الى تمليك لو برا واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر
فتوقف على اجازتهم **والتزكية عند ابي حنيفة** بمعنى علة العلة
عنده فان الشهادة لا توجب الرجم دونها فلو رجع المزكون
ضمنوا الدية عنده خلافا لهما لانه اذا كان صفة للشهادة اضيف الحكم
اليها وعندهما لا ولما كانت الامثلة من قبيل علة العلة على
ما لا يخفى عمم الحكم فقال **وكذا كل ما هو علة العلة** فانه علة
تشبه الاسباب لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى
كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية وكانت الاولى
بمنزلة علة موجبة بوصف قائم بها فكما ان الحكم يضاف الى
العلة دون الوصف كذلك يضاف الى الاولى دون الواسطة
فمن حيث ان الثانية تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن
حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت شبيهة بالسبب
وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في معنى

العلة او ورده في الوضعين باعتبار الشبهين كذا في التقرير
ووصف له شبهة العلل بيان للخامس وهو العلة معنى فقط
لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليها ولا حكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد بقوله **لاحد وصفي العلة** الجزء
الذي باخيرا او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس
وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب
فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه موثر والسبب
المحض غير موثر وهذا بخلاف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير
لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام
المعلول فعلى ما ذكر هاهنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس
كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت ربا النسيئة
لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم
حنطة في شعير كذا في التلويح ورجح في التحرير قول فخر الاسلام
لفرض عقلية دخله في التاثير انتهى **وعلة معنى وحكما لا اسما**
بيان للسادس يعني اذا كانت علة ذات وصفين موثرين
مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود
التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة
بل انما يضاف الى المجموع وكون الاخير علة حكما انما راي

المحققين بناءً على ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر
في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل
فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير
بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب
فيما هو علة اسما ان يكون موضوعًا للحكم على ما صرح به الامام
السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع
له ملك الرقبة وشراء القريب كذا في التلويح وقد يقال ان
الملك لم يوضع شرعًا للعتق الا في القريب فلذا اختار المحققون
ان شراء القريب من قبيل العلة الحقيقية وقد سهى صدر الشريعة
هنا فانه قدم ان شراء القريب من الحقيقية وجعله هنا من
النوع السادس فانه قال كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر
الملك يثبت العتق به حتى تصح نية الكفارة عند الشراء ويضمن
اذا كان شريكا عندهما خلافا للامام وعلة اسما وحكما ومعنى بيان للنوع
كالسفر والنوم للترخص والحدث اشار به الى كل علة اقيم مقام
حقيقة المؤثر فان المؤثر في الترخص انما هو المشقة واقيم السفر
مقامه والمؤثر للحدث خروج النجس واقيم النوم مقامه فكان
علة بسببية الاسترخاء واقيم مقامه فكان علة اسما لاضافة
الحدث اليه كذا في التحرير ثم اعلم ان المصنف لم يصرح بالعلة

معنى

معنى فقط ولا بالعلة حكما فقط وهو ما يتوقف الحكم عليه ويتصل
به من غير اضافة ولا تاثير وقد مثله في التوضيح والتلويح والتحرير
عتا اليمين الاول الشرط في تعليق الايجاب لثبوت الحكم عند
كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل
به الحكم من غير اضافة ولا تاثير الثاني الجزء الاخير من السبب
المركب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة
حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم
التاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا ما اقيم من دليل مقام
مدلوله كالاخبار عن المحبة وليس من صفة العلة الحقيقية
تقدمها على الحكم نفي لقول بعض الفقهاء ان حكم العلة يثبت
بعدها بلا فصل فرقا بينها وبين الاستطاعة مع الفعل لان
العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت
الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان جاز بزمانين بخلاف
الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها
لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم
ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل
قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة بل
الواجب اقترانهما معًا كالاستطاعة مع الفعل اي اقترانهما
بالزمان وهذا مذهب الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح

الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض
الشارع من وضع العلل للاحكام وفرق بعضهم بين الشرعية
والعقلية تجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وفي المكونه لا نزاع
في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم
بالعلية والذات ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها
بالزمان كيلا يلزم التخلف والخلاف في العلل الشرعية
واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفا
في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حروفها حال قيام
اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بقاؤه
ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير
الفسخ انتهى ذكر هذه المسئلة في اخر فتاوى الحصيري وقال
الصحيح عند اكثر اصحابنا ان الملك في البيع يقع معه لا بعده وكذا
سائر العقود من النكاح والخلع وغيرهما وعنه قال محمد في الجامع
الكبير في الباب الاول من النكاح زوج رجل امته من حر ثم ان
مولاها خلعها منه بعد دخوله على رقبتها فانها تطلق بائنا
لان لفظة الخلع اوجبت البينونة ووجب المال لمولاها والجارية
لمولاها دون الزوج لانها لو جعلت للزوج لبطل من حيث
يصح لان الطلاق يترك لعقد الخلع والزوج يملك الامة
بعقد الخلع لان الخلع عقد مبادلة توجب ان يوجد الملك

في الطرفين

في الطرفين معا فيمنع الملك في الامة مع وقوع الطلاق فلو
نزل الطلاق بنزل على امة الزوج فلا ينزل لان من طلق
امة نفسه لم يصح الى آخره وقد يقام السبب الداعي والدليل
مقام المدعو والمدلول السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشي
في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من
العلم به العلم بذلك الشي فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار
عن المحبة فلو قال لها ان كنت تحبيني فانت طالق تعلق باخبا رها
بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق
عالا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر
على المجلس وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبرا
لان علة الاستبرا صيانة الما عن الاختلاط بما قد وجد
واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب يؤدي اليه فان هذا
الاستحداث يصح من غير استبرا يلزم من البائع ومن غير ظهور
براءة رحمها عن مائه فلو اتى الوطي للثاني بنقل الملك لادى
الى الخلط فكان الاطلاق بنقل الملك سببا موديا اليه فظهر
انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسي
السبب الظاهر الدليل على العلة واذا اقيم استحداث الملك
مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب من المشترك
والمراة والصغيرة والايسة لاستحداث الملك وان تيقنا

بعدم الشغل وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ما البائع
لا يجب الاستبراء لظهور فراغ الرحم والجواب ان هذا حكمة
الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث
الملك وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاستحداث علة بل اما سبب
او دليل اقيم مقام غيره والحق انه ثابت بالنص في سبايا
اوطاس على خلاف القياس كذا في التقرير او للاحتياط وهو
العمل باقوى الدليلين كما في تحريم الدواعي في الحرمات
فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل عن
الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر بشهوة
مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار وكذا في العبادات
حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه فالاصل
ان الوطي اذا حرم تبعته الدواعي كما في الاعتكاف والاحرام
والاستبراء والظهار وخرج عن هذا الاصل الحيض والصوم
بحرمان الوطي لا الدواعي للحرج وتمامه في الفقه او لدفع
الحرج كما في السفر اقيم مقام المشقة والطهر القائم مقام
الحاجة في الطلاق لان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع
النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند
العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه
فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي

عن

عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا او قد يقال ان دليل الحاجة
هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه كذا في التلويح
والثالث ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو لغة العلامة
اللازمة ومنه اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه
الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثق
لازمة ومنه الشرطي لملازمته والحركة لانه نصب نفسه على
زي وهيئته لا تفارقه في اغلب احواله فكان لازما واصطلاحا
وما يتعلق به الوجود اي يتوقف عليه وجود الشي ويوجد عند
وجوده دون الوجوب اي الثبوت لمن حيث انه لا يتعلق
به الوجود يشبه العلل فسمي شرطا ولا يرد على تعريفه الجزء المسمى
بالركن لان المقسم الخارج المتعلق بالحكم وهو ليس بخارج
كما ليس يخفي وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء
خمسة تبعا لفخر الاسلام واسقط في التوضيح الخامس وهو
الشرط الذي في معنى العلامة لما انه العلامة نفسها ووجه
الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كالاول
الشرطين وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل
مختار غير منسوب اليه فهو غير متصل بالحكم فهو الثالث الشرط
فانه لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني وان
عارضته فهو الاول كذا في التلويح شرط محض وهو ما يتوقف

١

وجود العلة على وجوده ويمنع وجود العلة حقيقة بعد وجوده
صورة كذا في اضافة الانوار وليس بشامل لجميع اقسامه فالاولى
تعميمه بدون تعريفه كما في التحرير فقال واما الشرط فحقيقي
يتوقف عليه الشيء في الواقع وجعلي للشرع فيتوقف شرعا كالشهود
للنكاح والطهارة او للمكلف بتعليق تصرفه عليه مع اجازة
الشرع كان دخلت او معناه كما سيأتي **وشرط هو في حكم**
العلل وهو شرط لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها
فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا
مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار اذا رجعوا فالضمان على شهود الاختيار
لان شهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة واورد عليه لو
شهد قوم بانه تزوجها بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع
الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج
علة واجيب بانه مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود
النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض
ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه
ثم اعلم ان القول بتضمين شهود الشرط اذا رجعوا فقط هو قول
فخر الاسلام خلافا لشمس الائمة وابي اليسر وهو المنصوص
في الجامع الصغير وتمسك فخر الاسلام بمسئلة القيد المروية

وهو ما اذا قال ان كان قيده عشرة فهو حر وان حل فهو حر
فشهدا بعشرة فقضى بعتقه فوزن ثمانية ضمنا عنده لنفاذه باطنا
لابتنائه على موجب شرعي بخلاف ما اذا ظهروا عبيدا او كفارا
لامكان الوقوف عليه وفيما نحن فيه سقط معرفة وزن القيد
لان معرفته تحل وبه يعتق واذا نفذ باطنا عتق قبل الحل فامتنع
اضافته اليه والعلة وهي اليمين اي الجزاء وفيه غير صالح لاضافة
الضمان اليه لانه تصرف المالك فتعذر فتعين الاضافة الى الشرط
وهو كونه عشرة وقد كذب به الشهود تعديا فيضمنون وعندهما
لا اذ لا ينفذ باطنا فهو رقيق بعد القضاء ثم عتق بالحل ومنها
ايضا في بحث العلامة **حفر البئر** لان الشرط هو الحفر لان علة
السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع
صارت شرطا والعلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان
لان الثقل امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان للاضافة
فيضاف الى الشرط لان صاحبه متعد لان الضمان فيما اذا
حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر
واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم
الاسباب واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول
للحافر كذا في التوضيح **وشق الزق** شرط السيلان لان المانع
لان الزق كان مانعا وكذلك قطع حبل القنديل وسيلان

الماء وثقل القنديل طبيعيان فلا يصلحان للاضافة فيضاف
الضمان الي الشرط الموصوف بالتعدي خلفا عن العلة وشرط
له حكم الاسباب وهو شرط حصل بعده حصول فعل فاعل مختار
غير منسوب ذلك الفعل الي الشرط فخرج الشرط المحض كالدخول
اذا التعليق وهو فعل المختار لم يعترض علي الشرط بل بالعكس
وخرج ما اذا اعترض علي الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كشق
زق الغير وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الي الشرط
كفتح الباب علي وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معني السبب
بل في معني العلة فلهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد
في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا علي ان طيران الطائر
منسوب الي الفتح بل علي فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال
الغير الاختيارية كسيلان المائع كما اذا حل قيد عبد حتي
ابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة
التلف صار كالسبب فانه يتقدم علي صورة العلة والشرط
يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد
له ان فعل الطائر والبهيمة هدر فاذا خرجا علي فور الفتح
وجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي
للطير كالسيلان وهما امر هدر في اثبات الحكم لا في قطعه
عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال فيه حل القيد

لانه

لانه لو امر عبد غيره بالاباق فابق فانه يضمن لان الامر استعمال
له وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وشرط اسما لا حكما وهو
وهو ما يفتقر الحكم الي وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث
التوقف عليه سمي شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا
حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان الاول بحسب الوجود
يتوقف الحكم عليه في الجملة ولم يتحقق عنده فان دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او
دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخري لم تطلق اتفاقا وان
ابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخري تطلق
عندنا لان الملك انما هو شرط عند الشرط الثاني لانه حال نزول
الجزاء المفتقر الي الملك وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان
في الزنا وسياتي في بحث العلامة وانما يعرف الوزن بصيغته
اي بدخول حرف من حروف الشرط وهو المراد بقوله كحروف
الشرط او دلالة يعني بالمعني وهو ان يكون الاول سببا للثاني
كقوله المراة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه مبتدا متضمن معني
الشرط والاول يستلزم الثاني البتة دون العكس لوقوع
الوصف وهو وصف التزوج في النكرة وقدم وجهه في الفاظ
العموم ولو وقع الوصف في المعين كما في قوله هذه المراة التي

اتزوجها طالق لما صلح دلالة على الوصف لان الشرط في المعين
كعو فبقي قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية ويصح الشرط
بجمع الوجهين اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت هذه
المراة فامراة طلقت اذا تزوجها وكانه مذكور على وجه
الفرق بين الدلالة والتصريح ولا فرق بين وصف ووصف
ولذا قال في الكشف لو قال هذه المراة التي تدخل الدار طالق
طلقت للحال دخلت او لا انتهى الرابع من الاقسام الاربعة
العلامة وهو لغة الامارة كالمنارة للمسجد واصطلاحا ما
يعرف الوجود اي يدل على وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوبه
ولا وجوده فخرج السبب والشرط والعلة وحاصل ما في التحرير
انها خارج متعلق بالحكم ليس بموثر فيه ولا مفض اليه ولا توقف
عليه الوجود وانما هو دال عليه كالاحصان وهو عبارة عن
حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله
شروط الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة
الاحصان وذكر في المبسوط ان شرطه على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ
فهما شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط تكميلها لا الاحصان
ثم اعلم ان المصنف تبع فخر الاسلام ابا زيد وشمس الايمة في

جعله

جعله علامة لا شرطا لوجهين انهم صرحوا بان شهود الشرط
اذا رجعوا ضمنوا وشهود الاحصان اذا رجعوا لا يضمنون فلو
كان الاحصان شرطا لضمنوا الثاني ان حكم الشرط ان يمنع
انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال
لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يثبت بعده
لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد
الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا
فثبت انه علامة وليس بشرط وقال المتقدمون من اصحابنا
وعلامة المتاخرين انه شرط وتبعهم المحقق في التحرير لتوقفه
عليه بلا عقلية تاثير ولا افضاء واجاب عن الوجهين اما عن
الاول فعدم الضمان برجوع شهود الشرط هو المختار وتولهم
بعدم الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا لا يدل على عدم
شرطيته وانما تكلفوا لاحصان علامة القائل بتضمين شهود
الشرط واما عن الثاني فتقدمه على العلة وهي الزنا غير
قادح في شرطيته اذ تاخره عنه غير لازم كشرط الصلاة
والنكاح الا في الشرط التعليقي بل قيل لا ينعقد بتقدم
ويكون المتاخر العلم به كالتعليق يكون قبل القائم عشرة
والظاهر ان التعليق في مثله ان لم يكن بحا الظهور منتف
لان حقيقته على معدوم على خطر الوجود مثل كان تحت

فكونه علامة مجاز ومن العلامة الاوقات للصلاة وتقدم
العلامة وتاخر كالدخان ومنه ولادة المبتوتة والمتوفي
عنها علامة العلوق السابق ولو بلا حبل ظاهر ولا اعتراف
عندهما فتقبل شهادة القابلة عليها وهي مقبولة فيما لا يطلع
عليه الرجال ثم ثبوت نسبه بالفراش السابق وعنده ليست
علامة الا مع احدهما فلا تقبل الا معه لان الولادة والحالة
هذه كالعلة لثبوت النسب فيلزم النصاب ومثله اذا علق
طلاقها عليها قبلت عندهما وعنده يلزم النصاب لانها علي
الطلاق محض كما علي ثيابة امة بيعت بكرا لا تقبل اتفاقا
للرد وان قبلت في الثيابة والبكارة انتهي وانما ثبت الاحصان
بشهادة رجل وامراتين اما لانه علامة او شرط ليس في معني
العلة فليس اثباته اثبات العقوبة **فصل في بيان**
الاهلية شروع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف اي من
تعلق الخطاب بفعله **العقل معتبر لاثبات الاهلية**
اي اهلية التكليف متوقفة علي العقل اذ لا تكليف علي الصبي
والمجنون بناء علي ان شرط التكليف فهمه بناء علي قول المانعين
لتكليف المحال والعقل عند الاكثر قوة بها ادراك الكليات
للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند
الاصوليين وهو اللحم والقوة هي المراد بالنور في قول الحنفية

لان العقل نور مبتدا من منتهي درك الحواس وقدمناه في بحث
شرائط الراوي من اقسام السنة وتقسيم الفلاسفة العقل
الي اقسام كما هو مقرر في التلويح وغيره من فضلاتهم لا يليق بالشرع
البناء عليها كما بينه في التحرير **وانه خلق متفاوتا** يعني انه العقل
متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان
النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار
زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن اعدل
وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الناطقة الفايضة عليه
اكمل والي الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معني صفائها
ولطافتها بمنزلة المراة من قبول النور وان كان بالعكس
فبالعكس وهذا معني كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول
النور واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم
بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل
القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل
من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة
بازدياد المناسبة فلما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر
العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب
الظاهر مقام حكمه الظاهر كما في السفر والمشقة لحصول شرائط

كالعقل واسبابه في ذلك كذا في التلويح وفي التحرير ويتفاوت
فرب صبي اعقل من بالغ ولا يناط بكل قدر فانيط على البلوغ
عاقلا ويعرف بالصادر عنه وقالت الاشعرية لاعبرة
للعقل اصلا دون السمع اي لا دخل له وحده في ايجاب شي
ولا تحريمه بمعنى استحقاق العقاب والثواب في الاخرة وليس
معناه نفي اعتباره مطلقا لانه لا نزاع للاشاعرة في ان
الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام
حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب
من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع
بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل كذا في التلويح واذا جاء
السمع اي الدليل السمعي فله العبرة دون العقل وسياتي
ثمرته وقال المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه
مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر
المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه مثل
الجهل بالصانع والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم
فوق العلل الشرعية لانها غير موجبة بذواتها بل هي امارات
حقيقية يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل
ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه ان
الشرع والعقل موجب ومحرم بذاته لهذه الاشياء ولا يجوز

فيه

[illegible]

فيه الشرع والمراد بالايجاب والتحريم ان الشرع لو لم يرد لحكم
لحكم الشرع بوجوبها وحرمتها ولا يخفى ان المراد من ذلك ليس
استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه لان العقل لا يدرك
ذلك وانما هو ان الاتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدح
والامتناع يوجب نوع لاية كذا في التقرير وفيه نظر لان
المعتزلة قائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بمعنى
استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة كما صرح به في التلويح
وقدمناه في بحث الامر فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع
ما لا يدركه العقل اي ما لا يدرك تحسينه او تقبيحه فانكروا
ثبوت روية الله تعالى بناء على استحالة روية موجود بلا جهة
وانكروا ان تكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت
ارادة الله تعالى ولا نزاع لهم ان العقل لا يستقل بدرك كثير
من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في اخر
رمضان وحرمته من اول شوال وقالوا لا عذر لمن عقل
صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقوف عن الطلب
اي طلب الحق وفي ترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق
جبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان وحرمة الكفر عندهم بمجرد العقل قال في التوضيح

لعله الفعل

والمذهب عندنا التوسط اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع ع
وهو مبني عليه لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف
شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن يتطرق الغلط في العقليات
فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضى
الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان
نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب
الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة
الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم
العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخلل فيه ونحن نقول
في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل
لما بينا انه غير موجب بنفسه فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا واذا وصف الكفر وعقد او عقد ولم
يصف لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا هذا
قول القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وذكر في الكفاية ان
وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن
ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه
لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع

فمعذور

فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي انه قال لو لم يبعث الله رسولا
وجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة
وتقدم في بحث الحسن من الامر تمامه واذا اعانه الله تعالى بالتجربة
وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة
لان الامهال الى ادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في حق
تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويحتمل ان يحمل ما روي عن ابي
حنيفة انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه على ادراك مدة التامل
فلا يكون حينئذ فرق بين ما روينا عن الكفاية والمنتقى
وبين مختار فخر الاسلام والمذهب عدم تقدير المدة بشيء
فانه يختلف باختلاف الاشخاص واورد الشافعي لما لم يكلف
بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله واجيب
ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا
الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب وعند الاشعرية
ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك لو اعتقد الشرك ولم
تبلغه الدعوة كان معذورا وهو قول البخاريين من الحنفية
وحملوا المروي عن الامام على ما بعد البعثة وقدمناه ولا
يصح ايمان الصبي العاقل عندهم اي الاشاعرة لعدم ورود
الشرع به وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به وهنا هو

الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان العاقل تجب عليه
معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل في البالغ والصبي سوا في ذلك
وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى
ذلك ان كان العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف
مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد
موجد لافعاله كذا في التلويح وذكر في التحرير واستثنى فخر الاسلام
من العبادات الايمان فاثبت اصل وجوبه في الصبي لسببه
حدث العالم لا الاداء فاذا اسلم عاقلا وقع فرضا فلا يجب تجديده
بالغا كتعجيل الزكوة بعد السبب فان قيل مثله يتوقف على
السمع قلنا نعم اسلام علي رضي الله عنه وعلى ما قدمناه يكفي عن
السمع عن اصل الوجوب ونفاه شمس الائمة لعدم حكمه ولو ادى
وقع فرضا لان عدم الوجوب كان لعدم حكمه فاذا وجد وجد
والاولى وجدا نتهى والحاصل انهما اتفقا على انه لا يأثم بتركه
لعدم وجوب الاداء عند فخر الاسلام ولعدم اصل الوجوب
عند شمس الائمة واتفقا على انه لو امن وقع فرضا فلا يجب تجديده
بعد بلوغه فاين ثمرة الاختلاف بين الشيخين وانما قيدنا
بالشيخين لان ابا منصور قال بوجوبه عليه وعقابه بتركه
كما نقله عنه في التحرير قال ونفاه بافي الحنفية درايةً وروايةً
لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه والاهلية

نوعان

نوعان اهلية الانسان صلاحيته لصدور ذلك الشي منه وطلبه
منه وقبوله اياه وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه فان الله تعالى لخلق الانسان لحمل امانته وهي الشريعة
باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له اهلية
وجوب للحقوق له وعليه وهي بناء على قيام الذمة وهي في
اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما
له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
وهذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني آدم على
اقرارهم بربوبيته تعالى ووحدانيته والاشهاد عليهم دليل
على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب
سبحانه وتعالى على عبده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا
للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي كذا
في التوضيح وفسرها فخر الاسلام بالنفس والرقبة التي لها عهد
والمراد انها العهد فقولهم في ذمته اي في نفسه باعتبار عهدها
من اطلاق الحال وارادة المحل كما في التحرير واعترض بان
تعريف الذمة صادق على العقل وان الادلة لا تدل على
ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم بان العقل
بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والحاصل

ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب
له وعليه والوجوب مبني على الوصف المسمي بالذمة حتي لو فرض
ثبوت العقل بدون ذلك الوصف لم يكن اهلا للوجوب كما لو
ركب العقل في حيوان غير ادمي والعقل بمنزلة الشرط كذا في
التلويح والادمي يولد وله ذمة مطلقة صالحة للوجوب
اي عهد من ربه بالتزام ما له عليه وهذا باجماع الفقهاء حتي
يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه
اباه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده قيد بولادته لان له
قبلها ذمة من وجه فتصلح لان يجب له الحق كالارث والوصية
والنسب والعتق لوجوبها عليه حتي لو اشتري الولي له شيا لم
يجب عليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصو
منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك
في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه
وهو المطالبة بالاداء والابتلاء كما جاز ان يبطل الحكم لعدم
محله كبيع الحر واذا جاز ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب
باعتبار انقسام الاحكام لا باعتبار ذاته منقسما الي ما يثبت
وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجب ان
يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فما كان من حقوق العباد
من الغرم كضمان المتلفات قال في المغرب الغرم والمغرم

والمزامة

والغرامة ان يلتزم الانسان ما ليس عليه وغرمه واغرمه
اوقعه في الغرامة انتهى ومراد المصنف هنا به ما لزمه شرعا لا
في مقابلة شي والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب
لزمه اي الصبي لان المقصود المال واداؤه يحتمل النيابة وصرح
في التوضيح بان نفقة القريب صلة تشبه المؤن ونفقة
الزوجة صلة تشبه العوض وخرج ما كان صلة يشبه الاجزية
فلا يتحمل الصبي الدية وان كان ذا قتل وما كان عقوبة كالقصاص
او جزاء اي مجازاة علي الفعل كحرمان الميراث لم يجب عليه
اي لم يثبت في حقه لانه لا يوصف بالتقصير ولا يرد جواز
تاديبه اذا اساء الادب لانه ليس جزاء وانما هو اصلاح له
وحقوق الله تعالى تجب عليه متي صح القول بحكمه اي بالوجوب
عليه كالعشر والخراج يجبان في ارض الصبي لان كلا منهما مونة
محضة ولذا يجبان في ارض الوقف ومتي بطل القول بحكمه
لا يجب كالعبادات الخالصة اما البدنية فظاهر لان
الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال
فلا يحتمل النيابة كالبدنية قال في التحرير والزكوة وان تادت
بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء بالاختيار وليس من
اهلها ولذا اسقط محمد الفطرة ترجيحا لمعني العبادة واكتفيا
بالقاصرة ترجيحا للمونة والعقوبات وهي الحدود واما

القصاص فقد سبق في حقوق العباد واهلية اداء اي النوع
الثاني وهي نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة
من العقل القاصر والبدن الناقص لاجل ان الادا
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم
القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله
تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة
كالصبي العاقل اي المميز وهو عديم القدرتين والمعتوه
البالغ فانه بمنزلة الصبي كما سنذكر لعدم اعتدال عقله
ويبتني عليها اي القاصرة صحة الاداء اي يصح منه ما ادي
من غير عهدة وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل
الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه والبدن الكامل اي
الصحيح ويبتني عليها اي الكاملة وجوب الاداء وتوجه
الخطاب لان في ايجاب الاداء قبل الكمال بان يفهم بادنى
عقله ويعمل بادنى قوته حرجا حرجا بينا والحرج منفي والاحكام
منقسمة في هذا الباب اي باب الاهلية القاصرة الى ستة
اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما حسن لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما

فحق

فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن وفيه
نفع محض ولا عهدة فيه كالايمان فانه حسن وهو نفع لا ضرر
فيه وجب القول بصحته من الصبي لانه لما كان كذلك لا يليق
بالشارع الحكيم الحجر عنه واورد عليه ان نفس الاداء يحتمل
الضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر
والفرقة بينه وبين زوجته المشركة واجيب بانا لا نسلم
انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة
ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا
لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها الا انه لو ورث قريبه
المحرم فانه يعتق عليه حكما مع انه ضرر محض بلا لزوم اداء
لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والا كراه
فكذا بعذر الصبي وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر
اي الردة لا يجعل عفوا من الصبي فتصح ردته عند ابي حنيفة
ومحمد كما يصح ايمانه اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار
الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته
واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف
في حق رب الارباب فصح ارتداده في حق احكام الاخرة اتفاقا
لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به
شرع ولا حكم به عقل وكذا في احكام الدنيا عندهما حتى

تبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم
لانه في حق الردة بمنزلة البالغ وانما لم يقتل لان وجوب القتل
ليس بمجرد الارتداد بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة
وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه حال
الصبا صار شبهة في اسقاط القتل كذا في التلويح وبه علم
ان الصبي العاقل اذا ارتد ومات عليها كان مخلدا في النار
اتفاقا وقد صرح في النهاية معزيا الى الاسرار والتمرتاشي
بان يعذب بالنار خالدا مخلدا وتبعه في العناية وفتح القدير
وما هو بين الامرين اي بين الحسن والقبيح بان يكون حسنا
في وقت دون وقت كالصلاة ونحوها من الصوم والحج
يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي لزوم مضي وزمان حنث
قلنا يسقوط لزوم الاداء في جميع العبادات لان اللزوم
لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة والقول بصحتها
تطوعا نفع محض له ليعتاد اداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ
فلو احرم بحج ثم ارتكب محظور احرامه لا جزاء عليه ثم اعلم ان
صاحب التوضيح جعل فروع الايمان كالايمان مما هو حسن لا يحتمل
غيره وكذا في التلويح وهو الظاهر لان القبح في الصلاة في
الاوقات المكروهة عارض لا ذاتي وكذا الصوم في الاوقات
المنهية واما الحج فليس له وقت منهي يقبح فيه كما لا يخفى ثم اعلم

ان

ان ثواب حسنات الصبي له وللابيه اجر التعليم كذا في الفتاوى
وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا
كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته وان لم يأذن وليه
فان اجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا او عمل وجب الاجر
استحسانا لان عدم الصحة كان في عدم الوجوب لكن في العبد
يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن المستاجر بخلاف الصبي
لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا استحقا الرضخ ويصح
تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولي ذي العقل اعتبار
الادية وتوسل الى درك المضار وكالمنافع واهتدا في التجارة
بالتجربة كذا في التوضيح وفي الضار المحض اي الذي لا نفع فيه
اصلا كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية
جعلها من الضرر المحض وفيه نظر لانها نفع محض باعتبار حصول
الثواب بها في الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف
الهبة والصدقة فان فيها تضرر زوال الملك في الحياة
وقد يقال ان ضررها اكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب
افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة
اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر
المحض كذا في التلويح تبطل اصلا اي وان اذن وليه وكذا
لا تصح مباشرة الولي له الا القرض من القاضي وليس لغيره

من الاولياء ذلك لان القاضي اقدر علي استيفائه فان عليه
صيانة الحقوق والعين لا يومن هلاكها اطلقه فافاد انه ليس
اهلا للطلاق مطلقا وقال شمس الائمة الحلواني اهل له عند
الحاجة كما لو اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابي فانه يفرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد
وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا عند محمد
واجاب عنه في التقرير بان المراد بان الطلاق والعتاق
ولاية ايقاعهما واما الوقوع ففي مرتبة بعد وما ذكر فليس
فيه ايقاع وانما ذلك من قضية عدم الامساك بالمعروف
وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر **كالبيع** فانه من حيث
انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن انه يخرج البدل
عن ملكه ضرر كذا في التوضيح وهو اولي مما في التحرير من
انه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضارا
لانه لو كان كذلك لصح بيعه باضعاف قيمته بلا اذن وليه
وليس كذلك لكن اورد عليه في التلويح بانه يلزمه ان لا يندفع
الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي
الولي انتهى **ونحوه** من الشرا واجارة ملكه والنكاح **يملكه**
براي الولي اي بشرط اذنه لان الصبي اهل لحكمه اذا باشره
وليه فكذا اذا باشره بنفسه براي الولي ويحصل له هذا انما يحصل

بذلك

بذلك مع فضل تصحيح عبارة وتوسيع طريق حصول المقصود
ثم ان صحة هذا النوع براي الولي عند الامام بطريق ان
احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى
يصح بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق انه لمباشرة
الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب
وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر
عبارته كالاسلام والبيع لانه مولي عليه فيها الاسلام باسلام
احد ابويه ولذا ينفذ عليه بيع الولي **وما يمكن تحصيله بمباشرة**
وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية باعمال البر لكونها نفعا محضا
كما قدمناه **واختيار احد ابويه** اذا وقعت الفرقة بينهما
في حق الحضانة لانه الي سبع ثم يخير الولد فايهما اختاره
يكون عنده لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي
قال فخر الاسلام وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافا
متناقضا لا يستقيم علي شي من اصول الفقه وكفي حجة عليه
ولم يعتد بخلافه لانه قال بصحة كثير من عباراته في الاختيار
والايصا وفي العبادات وقال بلزوم الاحرام من غير نفع
وابطل الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في شي من ذلك
الاشيا موضوعا وهو ان من كان موليا عليه لم يصلح وليا
واجري هذا الاصل في الفروع وطرده بلا فقه معقول

وعندنا لما كان قاصر الاهلية صح موليا عليه لم يجعل وليا
فيه **فصل في الامور المعترضة** بكسر الراء الامور
الذاتية لها طارئات اولا مدخل للصغر كذا في التحرير وهو ان
صحت النسخة مشكل والجواب ما في التلويح من ان العوارض
جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له
كذا اي ظهر وبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست
من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج
ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم
يصح في الصغر الا على سبيل التغليب انتهى وفي التقرير انها
جمع عارضة **على الاهلية نوعان سماوي** وهو ما ليس للعبد فيه
اختيار واكتساب وهي اكثر تغييرا من المكتسبة واشد تاثيرا
فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس
والموت وفي التقرير ونسبته الى التلويح بخروجه عن قدرة
العبد لان السماويات ليس بمقدور العبد انتهى **وهو**
الصغر انما عد من العوارض وان كان باصل الخلقة لانه
زائد على ماهية الانسان وقدمه لانه اول احوال الادمي
وحقيقته مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ **وهو**
في اول احواله اي قبل ان يعقل **كالمجنون** لانه عديم العقل

والتمييز

والتمييز لكن بينهما فرق وهو ان امراة الصبي الذي ليس
بمميز اذا اسلمت يوخر العرض الى ان يعقل ولا ينتظر بلوغه
دفعا للضرر عنها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام
على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان
ابيا يفرق بين المجنون وامراته لانه لا فائدة في التاخير
لان الجنون لا نهاية له بخلاف الصغر **لكنه** اي الصغير
اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء فصح عباداته
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره **فيسقط ما يحتمل السقوط عن**
البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود والكفارات
فانها تحتمل السقوط باعذار وتقبل النسخ **فلا تسقط عنه**
فرضية الايمان لانه فرض دائم لدوام توحيد الله تعالى
بدوام الالوهية لكن العبد يعذر اذا لم تكن له قدرة وعقل
حتى اذا اداه وقع فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل
الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه احكام تثبت تبعا للايمان
كحرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر
عليه وهذه الاحكام تابعة للايمان الفرض فدل على وقوعه
وقدمنا الاختلاف وان الاوجه قول فخر الاسلام من ثبوت
اصل الوجوب عليه دون وجوب الاداء خلافا لشمس الائمة
لا يقال ان المصنف ذكر اولا ان الايمان يصح منه بلا لزوم

اداء وهنا قال بعدم سقوط فرضيته عنده لانا نقول المنفي
هنا لزوم الاداء لا اصل الوجوب وهنا انما تعلق به اصل
الوجوب لا وجوب الاداء فلا تناقض **ووضع عنه الزام**
الاداء اي اداء الايمان وكل العبادات لقصور الاهلية
وجملة الامر اي القول الكلي وحاصل احكامه **ان توضع**
عنه العهدة لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا وشرعا
للحديث من لم يرحم صغيرنا الي آخر اطلقه فشمل الايمان
فانه لا لزوم عليه ولا يعاقب بتركه الا عند ابي منصور كما
قدمنا تقريره واما صحة ردته فقدمها **ويصح منه** اي من
الصبي العاقل بان يباشر بنفسه **وله** بان يباشر له وليه
ما لا عهدة فيه اي لا ضرر عليه كقبول الهبة **فلا يحرم الصبي**
عن الميراث بالقتل اي بقتل مورثه عمدا او خطا لان
موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فسقط
بعذر الصبا فجعل كان مورثه مات حتف انفه بخلاف
الدية لانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه **بخلاف**
الكفر والرق فانه يحرم عن الميراث بسببهما لان الرق
والكفر ينافيان اهلية الميراث لكون الرقيق مملوكا فلا
يكون مالكا والكفر ينافي الولاية للآية والارث مبني
عليها قال الله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك

وليا

وليا يرثني فانه يشير الي ان الارث مبني علي الولاية **والجنون** اختلال
القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا تظهر اثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه
دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **يسقط**
به كل العبادات قياسا لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من
انشاء العبادات علي النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة
تنتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب وجعل
في التحرير السقوط مبنيا علي منافاته شرط العبادات وهو
النية قيد بالعبادات لانه لا يسقط حق العباد من ضمان المتلفات
ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب وكذا ما كان من
المضار كالطلاق والتبرعات كالصبي بل اولي **لكنه** اي الجنون
اذا لم يمتد الحق بالنوم استحسانا فلا يسقط العبادات
لعدم الحرج علي انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك
لبقاء ذمته وهو اصل الثواب قيد بعدم الامتداد لانه
اذا امتد اسقطها قياسا واستحسانا اصليا بان بلغ مجنونا
كان او عارضا بان طرا بعد البلوغ للحرج فلا اداء ولا قضاء
لو افاق واطلقه عند عدم الامتداد فشمل الاصلي والعارضي

وهو قول ابي يوسف بناءً للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند
محمد العارض ليس بمسقط بناءً للاسقاط على الامتداد فقط
والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس هذا وتوجيه القولين
مذكور في التلويح وفي التحرير ويصير مرتدا تبعا بارتداد ابويه
ولحاقهما به اذا بلغ مجنونا وهما مسلمان بخلاف ما اذا
تركاه في دار الاسلام او بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن
فارتدا ولحقا به انتهى **وحد الامتداد المسقط في الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة** لان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة
وليس له حد معين فقدرناه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه
وقت جنس الصلاة الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب فاشترط
تكرارها بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت
اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على
العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق
في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم
تكرار جنس الصلاة وعندهما لا لتكرر الوقت بزيادته
بحسب الساعات قال في التحرير قول محمد اقيس **وفي الصوم
باستغراق الشهر** ليله ونهاره لان المسقط لما كان الحرج
لزم اختلاف الامتداد المسقط وهو في الصوم باستغراق

دفعة

دفعة ولم يشترط فيه التكرار لان من شرط على المصير الى التاكيد
ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا في احد
عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل قيد بالاستغراق لانه
لو افاق في جزء من الشهر وجب عليه القضاء ليلا كان او
نهارا في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني لو كان مفيقا
في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه
بخلاف ما اذا افاق في ليلة من اثناء الشهر فانه يلزمه القضاء
وفي الزكوة باستغراق الحول لانه كثير في نفسه **وابو يوسف اقام
اكثر الحول مقام الكل** في امتداد المسقط لها تيسيرا وتخفيفا
في سقوط الواجب وفي التحرير ولو بلغ مجنونا مالكا فابتداء
الحول من الافاقة خلافا لمحمد ولو افاق بعد ستة اشهر مثلا
وتم الحول وجبت عند محمد لا ابي يوسف ما لم يتم من الافاقة
والعته وهو اختلاط كلامه مرة ومرة يشبه بعض كلامه
كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر افعاله وحكمه
انه **كالصبا مع العقل في كل الاحكام** لان الصبي في اول احواله
عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق
به المعتوه **حتى لا يمنع صحة القول والفعل** فصح اسلامه وتوكله
لغيره بيعا وشراء وطلاقا واعتاقا وتزويجا ويصح قبوله

الهبة لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام الشيء
يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن
الولي لا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن وليه ولا ترجع
اليه حقوق الوكالة واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس
بعهدة وانما شرع جبرا لما تلف من المحل المعصوم ولهذا
قدر بالمثل اي كونه وكون المتلف صبيا او معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام
مصالحه بخلاف حقوق الله تعالى لانها للابتلاء وهو متوقف
على كمال العقل والقدرة وبخلاف الاقوال في حقوق العباد
لخروج كلامهما عن حيز الاعتبار عند استلزام المضار ويوضع
عنه اي المعتوه الخطاب كالصبي فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة
وهو قول عامة المتاخرين وقال القاضي في التقويم حكم
العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط احتياطا
في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط
الخطاب ورده في التقرير لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يقف
على عواقب كصبي ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل اثر
في سقوط الخطاب عن الصبي ويولى عليه كما في الصبي لان
ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل
العجز مظنة النظر ولا يلي على غيره لعجزه عن التصرف

لنفسه

لنفسه فلا تثبت له القدرة على غيره والنسيان وهو عدم
الاستحضار في وقت حاجته فشمل النسيان عند الحكماء والسهو
لان اللغة لا تفرق كذا في التحرير وحكمه انه لا ينافي الوجوب
في حق الله تعالى لبقاء القدرة بكمال العقل وايجابها عليه لا
يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى
عبادات متكررة وهو عذر في سقوط الاثم واما الحكم ففيه
تفصيل افاده بقوله لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم
الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة عنه غالبا اما بطريق دعوة
الطبع الى ما يوجب الانسان كما في الصوم فان الطبع داع
الى المفطرات فاوجب نسيان الصوم واما باعتبار حال البشر
كما في التسمية في الذبيحة فان حال البشر يتغير عند ذبح
الحيوان لخوف او هيبة او نفار طبع فتكثر الغفلة في تلك
الحالة عن التسمية لاشتغال قلبه بالامور المذكورة وسلام
الناسي في القعدة الاولى لانه غالب الوجود يكون عفوا
فلا يفسد صومه وصلاته وتوكل ذبيحته لانه من قبل صاحب
الحق قيد بالصوم لان الاكل ناسيا في الصلاة وكذا التكلم
فيها وجماع المحرم والمعتكف ناسيا مفسد وحاصله
كما في التحرير انه ان كان مع مذكر ولا داع اليه كاكل المصلي
لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة او لا مع داع

داع كاكل الصائم سقط اولا او لافا وليكن كالذابح التسمية **ولا**
يجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا وجب
عليه ضمانه لان حقوقهم محترمة لحقهم لا ابتلاء وحقوق الله
تعالى ابتلاء فافترقا وذكر فخر الاسلام ان النسيان ضربان ضرب
اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب
انتهى ومثل الشاني في التقرير باكل آدم من الشجرة فانه ابتلي
بالانتهاء عن شجرة معينة فليسهل حفظه والانبياء يعاتبون
بادنى زلة قال وكنسيان من نسي القرآن بعد حفظه فانه
جاء من تقصير لقدرته على تذكاره بالتكرار انتهى **والنوم**
وهو فترة تعرض مع العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات
والافعال الاختيارية واستعمال العقل وهو المراد بقوله **عجز**
عن استعمال القدرة اي عن الادراكات اي الاحساس الظاهر
اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية
اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية
كالتنفس ونحوه **فاوجب تاخير الخطاب** بالاداء الى وقت
الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم **ولم يمنع**
الوجوب اي لم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه لعدم
اخلال النوم بالذمة والاسلام والامكان الاداء حقيقة
بالانتباه وخلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط

الوجوب حيث يسقط الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان
والنوم ليس كذلك عادة ودليله الحديث من نام عن صلاة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فانها لو لم تكن واجبة لما امر
بقضائها **وينافي الاختيار اصلا** لانه بالتمييز ولا تمييز مع
النوم **حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام**
والردة والبيع والشراء حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور
ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف
بصدق ولا كذب **ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة**
حكم فاذا قرا في صلاته لا تصح وهو مختار فخر الاسلام وان قراءة
النائم تنوب عن الفرض والاول هو المختار وكذا لا يعتد بقيامه
وركوعه وسجوده لصدورها من غير اختيار واما القعدة
الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل انه يعتد بها لانها ليست
بركن وبناها على الاستراحة فيلائمها النوم بخلاف غيرها
لان بناها على المشقة فلا تتادى في حالة النوم وفي المنية
اذا نام عن القعدة كلها فعليه ان يقعد مقدار التشهد والا
والا فسدت صلاته واما كلامه فيها فغير مفسد كما افاده المؤلف
تبعا لفخر الاسلام لصدوره ممن لا اختيار له وفي المغني وفتاوى
قاضي خان والخلاصة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وصححه
في النوازل لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة

واما قهقهته فيها فاختار المصنف تبعا لفخر الاسلام انها لا تكون
حدثا ولا تفسد الصلاة لانها انما جعلت حدثا للقبح في موضع
المناجاة ولا قبح من النائم والنوم يبطل حكم الكلام ولا نص
فيها عن محمد فلذا اختلف المشايخ فقيل تفسدهما وبه اخذ عامة
المتاخرين احتياطا وقيل تنقض الوضوء ولا تفسد الصلاة حتى
كان له ان يتوضا ويبني بعد الانتباه وفي تتمة الفتاوي عكسه
واختاره في التحرير بقوله وهو اقرب عندي لان جعلها حدثا
للجناية ولا جناية من النائم فبقي كلاما بلا قصد فيفسد كالساهي
به انتهى ويشكل عليه انهم صرحوا بان القهقهة ناسيا ناقضة للوضوء
كما في خزانة الفتاوي مع انه لا جناية من الناسي الا ان يقال الناسي
قد ينسب الى التقصير كما قدمناه بخلاف النائم **والاغماء وهو**
ضرب مرض اي نوع وهو آفة في القلب او الدماغ **يضعف**
القوى اي يعطل القوى المدركة والمحركة عن افعالها **ولا يزيل**
الحجى اي العقل وتوضيحه انه ينبعث عن القلب بخار لطيف
يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد
افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء السارية في اعضاء
الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق بها وتتم بها منافعها وهي تنقسم
الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة
واما المحركة فهي تحرك الاعضاء بتمديد وارخاء لينبسط الى

المطلوب

المطلوب او ينقبض عن المنافي منها ما هي مبدأ الحركة الى جلب
المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار
وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب
فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك
القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء كذا في التلويح صح
بخلاف الجنون فانه يزيله اي العقل ولذا لم يعصم الانبياء من
الاغماء بخلاف الجنون **وهو** اي الاغماء **كالنوم حتى بطلت عبارته**
لاحتياجها الى الاختيار ولا اختيار له **بل اشد منه** اي من
النوم في العارضية لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع
حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه
بخلاف الاغماء او لان تعطل القوى وسلب الاختيار فيه اشد
لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع التنبيه
ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة
لطيفة سريعة التحلل ولذا ينتبه بنفسه ولقلة وقوع الاغماء
لا سيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء
بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له البناء على صلاته
لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع
فكان حدثا بكل حال وسواء كان قائما او قاعدا او راكعا
او ساجدا او مضطجعا لانه يوجب ازالة المسكة بالكلية

بخلاف النوم فانه لا ينتقض قائما او قاعدا مطلقا او راكعا
او ساجدا في الصلاة مطلقا وخارجا ان كان علي الهيئة المسنونة
كما اوضحناه في شرح الكنز وقد يحتمل الامتداد في بعض الواجبات
علي وجه يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب
في حد التكرار فيسقط به اي بالامتداد الاداء اي اداء الواجب
اصلا اما حقيقة فللعجز الحالي واما خلفا فلا فضائه بالامتداد
الي الحرج واذا بطل وجوب الاداء بطل نفس الوجوب لان الوجوب
غير مقصود وانما المقصود هو الاداء كما في الصلاة اذا زاد
الاغماء علي يوم وليلة علي ما تقدم في الجنون باعتبار
الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وامتداده
في الصوم نادر فلا يعتبر حتي لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه
القضاء ان تحقق ذلك لان الحرج المسقط انما هو فيما يكثر وجوده
واغماء شهر في غاية الندرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه
وعلم عليه ان اغماء حولا نادر بالاولي فتجب الزكوة لو وقع
ولو اتلف مالا معصوما وجب عليه ضمانه ويصح عليه احرام
رفيقه عند ان امره بذلك اتفاقا وبدون امره صحيح عنده
لا عندهما والرق وهو لغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب
رقيق ضعيف النسج واصطلاحا عجز حكمي بمعني ان الشارع
لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية

ونحو ذلك وهو حق الله تعالي ابتداء يعني انه شرع جزاء للكفر
فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالي والحقوا
انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في ايات التوحيد
جازاهم الله تعالي بجعلهم عبيد عبيده متملكين متبذلين
بمنزلة البهائم في الاصل ولهذا لا يثبت الرق علي المسلم ابتداء
لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي حكما من احكام الشرع
من غير ان يراعي فيه معني الجزاء وجهة العقوبة حتي يبقي العبد
رقيقا وان اسلم واتقي ويكون ولد المسلمة رقيقا وان لم
يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه يثبت في الابتداء
بطريق العقوبة حتي لا يبتدا به علي المسلم وصار في البقاء
حكما حتي لو اشتري المسلم ارض خراج وجب الخراج به يصير المرء
عرضة للتملك اي معترضا له فعلة من العرض يعني ان المرء
بسبب الرق يصير معرضا للتملك والعرضة بمعني القصاب يلعب
بها ويسكنه والابتذال اي الامتهان وهو وصف لا يتجزي
اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقي البعض
حرا لانه اثر الكفر ولا يتصور فيه التجزي وكذا لا يتصور ايجاب
العقوبة علي البعض مشاعا وفرع عليه في التوضيح بانه مجهول
النسب اذا اقر ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته
وجميع احكامه انتهي ومن الغريب ما نقله في البدائع ان عبد

الامام الرق تجزي ثبوتا وزوالا لان الامام اذا ظهر على
جماعة من الكفرة وضرب الرق على انصافهم ومن على الانصاف
جاز ويكون حكمهم وحكم معتق البعض في حالة البقاء سوا
انتهى **كالعتق الذي هو ضده** اي الرق لا يحتمل التجزي بان
يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق
ضرورة كذا قالوا وتعقبهم في التلويح بانا سلمنا امتناع
تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف
الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة
ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا تثبت الشهادة
والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على
كمال الاهلية فتنعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية
متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع
ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل
بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد
مشاعا فانه قد اجتمع فيه مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار
النصفين انتهى **وكذلك الاعتاق عندهما** غير متجز كالعتق
يعني ان اعتاق البعض اعتاق للكل **لئلا يلزم**
الاثر بدون المؤثر لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه
يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول

الاثر

الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله والاثر الشيء لازم له
والعتق ليس بمتجز اتفاقا فلو تجزى الفعل وهو الاعتاق لزم
احد الامور الثلاث وهو اما الاثر بدون المؤثر اذا اعتق
البعض وعتق الكل لان الاعتاق المؤثر لم يوجد الا في البعض
فثبوت العتق في البعض الاخر يكون بلا اعتاق فالمراد بالاثر
العتق وبالمؤثر الاعتاق وهو على تقدير وقوع العتق كملا
او المؤثر بدون الاثر على تقدير عدم ثبوت العتق اصلا
فالمؤثر وهو اعتاق البعض قد حصل ولم يوجد اثره لان
الاعتاق لما كان متجزيا كان كل جزء منه علة مؤثرة في اثبات
حكمه وقد وجد الاعتاق في البعض ولم يعتق منه شيء **او تجزي**
العتق على تقدير ثبوت العتق على وفق اعتاق البعض ثم كل
واحد من الامور ممتنع فينتفي تجزي الاعتاق **وقال ابو حنيفة**
انه ازالة الملك متجز لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه
ما قلتم والحاصل ان الاختلاف في الاعتاق مبني على تفسيره
فالامام فسره بازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه
في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته ثم زواله
الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له وانتفاء
اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزواله ملك البعض لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير

نقله الى مالك آخر يكون اتحاد اللبعض من علة ثبوت العتق وهو
لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما يبقى شيء من السكة
وسما فسراه بازالة الرق قصداً او بتبعها زوال الملك ضمنا
وتمام ابحاثه في شرحنا المسمى بالبحر الرائق كنز الدقائق والجواب
عما قالاه ان المطاوعة في اعتقته فعتق انما هو عند اضافته
الى كله كما هو اللفظ فلا يثبت باعتاق البعض شيء من العتق
ولا زوال شيء من الرق عنده فهو كالمكاتب الا انه لا يرد فائدته
حينئذ في فساد الملك وبهذا الوجوب فضرها لاقاة التصرف
حق المتصرف الاني ضمنا كما في عتق الكل والرق حق الله تعالى الملك
حقه كذا في التحرير والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية
مالا اي لانه مملوك مالا فاستلزم العجز والابتذال والمالكية
تستلزم ضده وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
فلا تجتمع مالكيته للمال لتنافي المالكية والمملوكية متعة وبين المملوكية
وبين المالكية مالا وبالعكس كذا في التلويح حتى لا يملك العبد
والمكاتب التسري لانه من احكام ملك المال فلا يملكه ولو
باذن المولى لا تبتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري
بالذكر ليعلم الحكم في غيره في الاولى وصرح بالمكاتب لان في
المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري يظنه
ملك المتعة كالنكاح ولذا صح عند مالك فاحتاج الى التصريح

بل يملك بشيء مالا نعم

بدو دخل تحت العبد المدبر ولا تصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل
القدرة وهي البدنية وهي عدم الاستطاعة التي هي شرط
وجوب الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة
على ملك المولى الا ما استثني من الصلاة والصوم الا بحق
الجمعة فان القدرة التي يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالاجماع
وهو فيهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى
منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم
استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من قدرة
الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية ولا ينافي مالكية
غير المال كالنكاح والدم لان النكاح من خواص الادمية
حتى انعقد بلا اذن وشرطت الشهادة عند العقد لا عند
اجازة الولي وانما وقف على اذنه لانه لم يشرع الا بالمال فيتضرر
به فيتوقف على التزامه وانما كان للمولى اجباره عليه تحصينا
لملكه عن الزنا المنقص له وكذا الدم ملك للعبد فلا يملك
المولى اتلافه وصح اقراره بالقصاص كما سياتي اشار اليه لا
ينافي اهلية التصرف وملك اليد لانهما باهلية التكلم والذمة
مختصة عن المملوكية والاول للعقل فاذا كانت رد اية للعمل
في الخلق وقبلت في الهدايا وغيرها والثانية باهلية الايجاب
والاستيجاب ولذا خوطب بحقوقه تعالى ولم يصح شراؤه للمولى

ع

علي ان الثمن في ذمته وصحة اعتراف عليه بدين الملك فالكيته
كاقرار الوارث فهو علي نفسه في الحقيقة وانما حجر عليه لحق المولى
فاذنه فك الحجر ودفع المانع كالنكاح فليتصرف باهليته لا انابة
فاذا اذن في نوع كان التصرف مطلقا **وينافي الرق كمال الحال**
في اهلية الكرامات لانه ينبئ عن العجز والمذلة فينافي الكمال
البشرية الدنيوية واما الاخروية فانه مساو للحر فيها لان
اهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحر علي العبد بل ربما كان العبد
ارفع درجة من مولاه كما ورد في الحديث ان عبدا يكون ارفع
درجة من مولاه في الجنة فيقول يارب انه كان عبدي في الدنيا
فيقال لانه كان اكثر ذكر الله منك **كالذمة** لانها صفة بها
صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر
الحيوانات فالعبد له ذمة ضعيفة لانه من حيث هو ادمي خلق
وله ذمة صالحة كاملة واما ضعفها فلانه مال والمال لا ذمة
له فقلنا بوجود اصلها مع ضعفها بالرق فلم تحمل الدين بنفسها
من غير ان يضم الي الرقبة ماليتها او الكسب واذا ضم احدهما
اليها تعلق الدين بها فيستوفي من الرقبة والكسب فيصرف
الكسب اليه اولا فان لم يف او لم يكن له كسب تباع الرقبة فيه
ولا يبيع مع وفاء الكسب وان تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب
ومعتق البعض فيستسعي في الدين هذا اذا كان دينا ثبت

في حق

في حق الولي بان كان بسبب الاتهمة فيه كدين التجارة والاستهلاك
فيستوفي من كسبه او من رقبته او لم يفد الولي والا تاخر الي
عتقه كالدين الثابت باقرار المحجور ان كذبه الولي وكذا المهر من
تزوجها بلا اذن ودخل بها واما ان كان ماذونا فاقراره
صحيح في حق الولي **والولاية** فلان تنفيذ القول علي الغير
شاء او لم يشا غاية الكرامة ونهاية السلطنة ولذا قال
في الكنز وان زوج او مكاتب او كافر صغيرة الحرة المسلمة
او باع مالها او اشترى لها لم يجز **والحل** فلان استفراش الحرائر
والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في
تكثير علي وجه لا يلحقه تهم من باب الكرامة ولهذا اراد النبي
صلى الله عليه وسلم الي التسع وجاز له ما فوقها والمراد ان الحل
يتنقص بالرق فلا ينكح العبد الا امرأتين وكذلك حل النساء يتقدر
بالرق الي النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم علي الحرة ولا
يصح اذا تاخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة
تتنصف وكذا الطلاق لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتكاملت مل
وكذا تتنصف القسم **وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم**
فكان الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف
حقا له ولصاحب الشرع كما اذا اسلم الكافر في دار الحرب وقتل
ثمة **لان العصمة** نوعان احدهما **المؤثمة** الموجبة للاثم فقط

انقطاع

على تقدير التعرض للدم وهي **بالايمان** بالله تعالى **والثاني المقومة**
الموجبة مع الاثم الضمان اي القصاص في العمد والدية في الخطاء
وهي بالاحراز **بدار** اي الايمان والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة
ان كان القتل خطأ وبالتوبة ان كان عمداً **والعبد فيه** اي
في كل واحدة منهما **كالحر** بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما
بالاحراز بالدار فلانه يثبت بالقرار فيها بان اسلم او التزم
عقد الذمة والعبد تبع للمولي والمولي يحرز نفسها فالعبد كذلك
كسائر امواله **وانما يوثر الرق في قيمته** حتى لو قتل خطا تجب
على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت
قيمته اضعاف ذلك خلافا للشافعي اعتبارا للجهة المالية ونحن
اعتبرنا جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوالها
بلا عكس كما اذا عتق وانها الاهلاك المعصوم ونفسه معصومة
حقا لله تعالى حتى وجبت الكفارة غير ان مستحق المال السيد
لجانب المالية ولان المقصود بالقتل اتلاف النفس لا المالية
والواجب جزاء القتل وضمان النفس بخطرها وهو بالمالكية
للمال والنكاح وهذا منتقص في المراة فتنصفت ديتها وثابتة
للعبد مع نقص في المال لتحققه يدا فقط ولكون مالكية اليد
فوق مالكية الرقبة لانه المقصود ولانه لم يتقدر نقص ديته
بالربع بل لزم بان تنقص عنها ماله خطر في الشرع وهو العشرة

ولهذا

ولهذا اي لمساواته للحر في العصمتين **يقتل الحر بالعبد**
قصاصا لانه مبني على العصمتين والمالية لا تخل
بها وقال الشافعي القصاص مبني على المماثلة والمساواة
منبي عن الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك **وصح**
امان المأذون اي بالقتال لاستحقاقه الرضخ فامانه
ابطال حقه او لانه يتعدى الى الكل كشهادته برؤية الهلال
وليس من باب الولاية عليهم بخلاف المحجور لا استحقاق له
فلو رضخ له كان اسقاطا لحقهم ابتداء واستحقاقه اذا
قاتل بالقتال وسلم لتحققه مصلحة للمولي بعده فلا شركة
له حال الامان اشار الى انه ليس له الجهاد الا باذن مولاه
او الشرع في عموم النفير ولا يستحق سهما لانه للكرامة بل
رضخا لا يبلغه بخلاف السلب بالقتل بقول الامام فساوى
فيه الحر **واقراره بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة**
لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك
المولي اتلافهما ولانه مبقي فيهما على اصل الحرية لانهما من خواص
الانسانية ولذا لا يصح اقرار المولي بهما عليه وذكر الاسبيجابي
ان حضرة المولي ليست بشرط اذا اقر واما اذا اقيمت البينة
عليه فحضرة المولي شرط عند ابي حنيفة ومحمد وقيدهما لان
اقراره بجنايته توجب الدفع والفداء لا يصح محجورا كان او

ماذون فيما انتهى واذا صح اقراره بالمسروق المستهلك قطعت
يده ولا ضمان عليه لانهما لا يجتمعان والقائم في الماذون
اتفاقا فيرد المال على المسروق منه وتقطع يده وفي المحجور
ان كذبه المولى في اقراره بان قال المال لي اختلاف فقال ابو
يوسف يقطع والمال للمولى لانه الظاهر وقد يقطع بلا وجوب
مال كما لو استهلكه وقال محمد لا يقطع ولا يكون المال للمقر
بل للمولى لما ذكر ابو يوسف ولذا لا يصح اقراره بالغصب
ولا قطع بمال السيد وقال ابو حنيفة يقطع ويرد المال للمقر له
فالقطع لصحة اقراره بالحد ويستحيل القطع بمال السيد فقد
كذب الشرع مولاه فيه انما بتكذيب المولى لانه لو صدقه قطع
ويرد المال الى المقر له ولا ضمان في الهالكة اتفاقا ولا يضمن بدل
ما ليس بمال لانه صلة فلا تجب عليه دية في جنايته خطا لكن لما بهدر
الدم صارت رقبته جزا الا ان يختار المولى فداه فيلزمه
دينا فلا يبطل بالافلاس عنده فلا يجب الدفع وعندهما اختياره
كالحوالة فاذا احال على مولاه فاذا لم يسلم عاد حقه في الدفع ووجوب
المهر ليس ضمانا بل عوضا عما استوفاه من الملك والمنفعة
ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء وتصور
مفهوم المرض ضروري اذ لا اشكال فهم المراد من لفظ المرض
اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال

ان كان قائما

الطبائع

الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى كذا في فتح القدير
ولذا لم يعرفه في التحرير والتلويح وفي التقرير والحق انه بديهي
التصور وتعريفاته لفظية وانه اي المرض لا ينافي الملية الحكم
اي ثبوته ووجوبه على الاطلاق سوا كان من حقوق الله تعالى
او حقوق العباد والعبادة بالجزاء لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن
استعماله فيصح ما تعلق بعبادته من العقود وغيرها ولكنه لما
كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان
المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة
لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فيصلي قاعدا ان لم يقدر
على القيام ومضطجعا ان عجز عنه ولما كان الموت علة
الخلافة اي لخلافة الوارث والغريم في ماله لان قابلية
المالكية فاتت به والوارث اقرب الناس اليه والمال محل قضا
الدين فبعد خراب الذمة يصير مشغولا بالدين فيخلفه الغريم
فيه كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به
صيانة الحق اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين
في حق الوارث وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا
اذا اتصل بالموت لان علة الحجر مرض مميت لا نفس الموت فقبل
وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر قال البزازي في فتاواه
فلو اقر لوارثه بدين يوم بقضائه قبل موته فاذا مات

امر الوارث برده انتهى وقال في السراج الوهاج لو وهب لوارثه
عبدا فاعتقه الوارث صح عتقه وضمن قيمته تكون ميراثا انتهى
فدل على ان نفس المرض لا يوجب الحجر قبل اتصاله بالموت مستندا
الى اوله اي المرض لانه اذا اتصل بالموت اتصف بالاماتة من
اوله لان كل جزء من اجزائه مضعف موجب لالم بعده فاضيف
الحكم الى الجميع والفرق بين الاستناد والتبيين ان في التبيين
يمكن الاطلاع للعباد كما في بروز ما تحت الجبيرة بان تحلها ويرى
ما تحتها وفي الاستناد لا يمكن الاطلاع للعباد كما في ضمان المغصوب
قبل اداء الضمان فيملكه من وقت الغصب بطريق
الاستناد ام لا فانه غير معلوم كذا في اضافة الانوار حتى لا يؤثر
المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث مثل ما زاد على
الدين او على ثلثي ما بقي بعد الدين او على ثلثي الجميع عند
عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر المثل فيصح في الحال كل تصرف يحتمل النقض
كالهبة والمحاباة ولذا قدمنا انه لو وهب لوارثه عبدا
فاعتقه صح عتقه ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض لتدارك
حق الوارث والغريم به مالم يمنع مانع كما لو اعتق الوارث
الموهوب له فانه لا ينقض التصرف وانما تجب القيمة كما قدمنا
وما لا يحتمل النقض من التصرف جعل كالمعلق بالموت

كالاعتاق

كالاعتاق اذا وقع على حق غريم وحاصله انه اذا اعتق فلا يخلو
اما ان يتعلق به حق او لا فان لم يتعلق نفذ في الحال كما اذا وقع
الاعتاق وفي المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وان
تعلق به كما اذا وقع على حق غريم بان كان العبد المعتق مستغرقا
بالدين او على حق وارث بان كانت قيمته زائدة على الثلث
جعل العتق كالمعلق بالموت يعني حكم المدبر قبل الموت حتى
كان عبدا في شهادته وسائر احكامه ولا ينقض ويسعى في كله
او ثلثيه او اقل كالسدس اذا ساوى النصف والقياس في الكل
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له وابطلها للوارث
صورة بان يبيع المريض عينا من التركة لعين الوارث بمثل
القيمة ومعنى بان يقر لاحد الورثة حقيقة كان اوصى له
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها وتتقوم
الجودة في حق الوارث كما في الصغار للتهمة ولذا المريض
اقراره باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه في صحته وهي
حال عدم التهمة فكيف به اذا ثبت حال المرض بخلاف اعتاق
الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد فقط ولا ملك
له فلا يبطل به قصدا فان كان غنيا فلا سعاية وان فقيرا سعى
في الاقل من قيمته ومن الدين ويرجع على المولى عند غناه
فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق

المريض المستغرق كالمكاتب فلا تقبل **والحيض** لغة السيلان
واصطلاحا دم من الرحم لا لولادة **والنفاس** وهو دم يخرج
عقيب الولادة جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة
وحكما كذا في التلويح وقد قالوا ان احكام النفاس في احكام
الحيض الا في اربعة انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها
والفصل بين طلاقي السنة والبدعة كذا في النهاية **وهما**
لا يعدمان الاهلية اي لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء
لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن فينبغي ان لا يسقطا
الصلاة **لكن** ثبت بالنص ان **الطهارة** عنهما **للصلاة**
شرط على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس
وفي فوت الشرط يفوت الاداء فلا يجب الاداء نفيا للحرج
مع كونها شرعت بصفة اليسر **وقد جعلت الطهارة عنها**
شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس لان الصوم يتادى
مع الحدث والجنابة اتفاقا فجاز ان يتادى بهما لولا النص
وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يجوز الاداء **ولا يتعدى**
الى القضاء والحاصل ان الحائض والنفساء تقضيان
الصوم لا الصلاة لقول عائشة رضي الله عنها كنا نقضي
الصوم ولا نقضي الصلاة **ولزوم الحرج في قضائها**
دونه مع انها لا حرج في قضائه لان الحيض لا يزيد على عشرة

ايام فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر
واورد عليه ينبغي ان يكون النفاس مسقطا اذا استوعب
الشهر اجيب بان حكمه ماخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض مسقطا
لم يسقط النفاس ايضا **بخلاف الصلاة** فان في لزوم قضائها
حرجا لكثرتها **والموت** هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة
وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة
وقيل هو عدم الحياة عما من شانه الحياة ومعنى الخلق
في الآية التقدير كذا في التلويح والاظهر على انه عدمي ان
يقال عدم الحياة عن من اتصف بها كما في شرح المواقف
والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية
اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الماثم او غيرها
وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيرها او لا والاول اما
ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى لعين او بالذمة ووجوبه
اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق
الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال والكفيل الى
الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى
ما تنقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية
حكمها البقاء سواء تجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية
والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات

او عقاب بواسطة المعاصي وهذا من جملة ما فصله في الكتاب
وانه ينافي احكام الدنيا من ما فيه تكليف لان التكليف يعتمد
القدرة والموت عجز كله حتى يبطل الزكوة وسائر القرب عنه
لفوت الاداء عن اختيار فلا يجب اداء الزكوة من التركة لان
المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال وانما يبقى
عليه المأثم لا غير لانه من احكام الآخرة والميت كالحي في احكام
الآخرة والمأثم والاثم استحقاق العقوبة ويقابله الثواب
وهو استحقاق النعيم في دار الخلود وما شرع عليه اي
على الميت من الاحكام لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا
متعلقا بعين او دينا فان كان حقا متعلقا بالعين كالرهن
والمستاجر والمبيع والمغصوب والوديعة يبقى ببقائه اي
ببقاء المذكور وهو العين لان الفائت بموته فعله وفعله
غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد المال والفعل
تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حقه في العين بعد من كانت العين
في يده لحصول المقصود ولذا لو ظفر به اخذه ولا يسقط
به وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت فوقه
بالرق حتى يضم اليه اي الى مجرد الذمة فهو عائد الى المضاف
او الى المضاف اليه على تأويل المذكور مال او ما يؤكد به
الذمم وهو ذمة الكفيل قبل الموت لان المال محل الاستيفا
وذمة

وذمة الكفيل تتقوى ذمة الميت ولهذا اي ولكون الدين لا
يبقى الا باحدهما ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس اي
الذي لم يترك مالا ولا كفيلا به لا تصح لانتقال الدين بالموت
عن الميت لانها التزام المطالبة لا تحويل الدين ولا مطالبة
فلا التزام بخلاف العبد المحجور يقر بدين فانه اقرار صحيح
واذا تكفل عنه رجل يصح لان ذمته في حقه كاملة لانه
حي مكلف فيكون محلا للدين وانما انضم اليها مالية الرقبة
في حق المولى ليباع نظرا للغرماء وتصح الكفالة عنه بما
لان بالموت لا يبرأ ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا وفي الدنيا
اذا ظهر مال ولو تبرع احد عن الميت حل اخذه ولو برئت
ذمة الميت لم يحل والعجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت
لا يمنع صحتها لكونه مفلسا ويدل عليه حديث على فضيل
عليه والجواب عنه باحتمال العدة والظاهر لا تصح الكفالة
للمجهول والمطالبة في الآخرة راجعة الى الاثم ولا يفتقر الى
بقاء الذمة فضلا عن قوتها وبظهور المال تتقوى وهو الشرط
حتى لو تقوت بلحوق دين قبل الموت صحت الكفالة به بان
حفر بيرا في الطريق فتلف به حيوان بعد موته فانه يثبت
الدين مستندا الى وقت السبب وهو الحفر الثابت حال
قيام الذمة والمستند يثبت اولا في الحال ويلزمه اعتبار

قوتها حينئذ به لكونه محل الاستيفاء وصحة التبرع لبقاء الدين
لجهة من له وان كان ساقطا في حق من عليه والسقوط بالموت
لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدره فيظهر في حق من عليه
لا من له كذا في التحرير وبه علم ان قولهم لا تصح الكفالة عن
الميت المفلس عنده ليس على عمومه لخروج مسئلة تبرع البر
وعبارة التقرير فيها اعلى مما في التحرير فانه قال اذا تلف
فيها شي بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال
في ماله وفي بعض النسخ وما شرع صلة يبطل الا ان يوصي
فيصح من الثلث يعني كنفقة المحارم والزكوة وصدقة
الفطر لان الموت فوق الرق ولا صلة واجبة معه وان
كان ما شرع خلافه اي للميت مبقى له اي على ملكه من
التركة ما تنقضي به الحاجة اي ما تندفع به حاجته ولذلك
قدم جهازه من تغسيله وتكفينه ودفنه ثم ديونه لان حاجته
الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين كلباسه في حياته
مقدم على ديونه الا في دين عليه تعلق بعين كالمرهون او
المشتري قبل القبض والعبد الجاني ففي هذه صاحب الحق
احق بالعين ثم وصاياه من ثلثه سوا كانت متعلقة بان
اوصى بنفسه او تبرع او اعتق او دبر في مرضه او مفوضة
الى الورثة بان اوصى ان يعتقوا او يبنوا مسجدا او

رباطا

رباطا او خانا من الثلث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة
عنه نظرا له لقوله عليه السلام انك ان تذر ورثتك اغنيا
خير لك من ان تذرهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من
يتصل به نسبا او قرابة او سببا او قرابة او دينا كعامة المسلمين
عند عدم الوارث فيوضع في بيت المال ولكون المال سبب
الخلافة خالف التعليق به وهو معنى التدبير المطلق فلم يجز
بيعه خلافا للشافعي لانه وصية البيع والحنفية فرقوا بينه
وبين سائر التعليقات بانها للتمليك والاضافة الى
زمان زوال مالكيته لا تصح وصحت بالموت فعلم اعتباره
سببا للحال شرعا واذا كان تصرفا لا يقبل الفسخ ثبت به
حق العتق وهو حقيقته كام الولد الا في سقوط التقوم
فانها لا تضمن بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه
منها ولهذا اي لبقاء ما تنقضي به الحاجة على حكم ملكه
بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وبعد
موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى المالكية التي عقدت
لها وحرية اولاده دون المملوكية تقديرا للضرورة ويتقدرها
فيحكم بعتقه في آخر جزء من اجزاء حياته لكن كونه على المولى
ولا يرد عليه ان المكاتب لو قتل خطا وقد ترك وفاء ضمن
القاتل قيمته لا ديته ولو مات حرا لضمن ديته ولو اوصى

يثني الرجل او اوصى الى رجل لا تجوز وصيته وايصاؤه ولو قذفه
رجل بعد موته عن وفاء لا يحد ولو حكم بحريته لجازت الوصية
والايصاء وحد القاذف كما في سائر الاحرار والجواب عن الاول
ان الضمان مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة وعن الثاني
ان جعله حرا في اخر جزء من حياته لضرورة العتق فلا يظهر في حق
غيره من جواز الوصية والايصاء والاحصان كذا في التقرير
قيد بقوله عن وفاء لانه لو مات عن غير وفاء فانه يموت عبدا
لكن لا ينفسخ العقد حتى لو تبرع به انسان صح وعتق قبيل موته كذا
في التقرير **وقلنا** معطوف على قوله بقيت **تغسل المراة زوجها**
في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان ملك النكاح لا يحتمل
لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على الزوال
بانقضاء العدة ولو ارتفع النكاح فقد ارتفع الى خلف وهو العدة
وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امراته اسماء ان تغسله وكذا
ابو موسى الاشعري **بخلاف ما اذا ماتت المراة** فان للزوج
لا يغسلها **لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت**
فلا يبقى حقا لها الا ان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه
بعدها ولو بقي شيء من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان
ملك النكاح لم يشرع غير موكد الا ترى انه موكد بالحج والمال
والمحرمية قيد بالمراة لان الامة والمدبرة لا تغسل مولاها

انثنا قا

انثنا فالزوال المملكة عنهما وكذا ام الولد لا تغسل مولاها
عندنا خلافا لزفر وفي المجمع ومنعناها من غسله اذا ارتدت
بعده او مست ابنه بشهوة واجزناه لو اسلم فمات فاسلمت او
وطئت بشبهة فانقضت عدتها بعد موت زوجها او وطئ
اخت امراته بشبهة فانقضت عدتها بعد موته **وما لا يصلح لحاجة**
الى الميت **كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار** بالثاء
المثلثة المفتوحة وبعدها همزة الحقد ومنه ادرك ثاره اذا
قتل قاتل حميمه كذا في المغرب وفي الصحاح يقال ثأرت القتيل
وبالقتيل ثارا وثؤورة اي قتلت قاتله انتهى والقصاص
وجب عند انقضاء الحياة فالعقوبة المشروعة لدرك الثار
وجبت عند انقضاء الحياة وقد علمت ان عند ذلك لا يجب له
الا ما يضطر اليه لحاجته من تجهيزه ودينه ووصيته والقصاص
لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا لا يتوهم ان لا يجب القصاص لانه
قد ثبت عند خروجه عن الاهلية فاشار الى ذلك بقوله **وقد وقعت**
الجناية على اوليائه اي المقتول من وجه **لانتفاعهم بحياته**
فانهم كانوا يستانسون ويستنصرون به وينتفعون بماله عند
الحاجة **فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء** لحصول التشفي
لهم ولوقوع الجناية على حقهم لا ان يثبت للميت ثم ينتقل اليهم
حتى يجري فيه التوارث كما في سائر حقوقه **والسبب انعقد للميت**

لان المتلف نفسه وحيوته وكان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع
الورثة فيصح عفو المجروح استحسانا والقياس عدمه لان القصاص
يجب ابتداء للوارث لا له فعفوه يكون مسقطا حق الغير
قبل وجوبه وجه الاستحسان ما قدمناه من ان السبب انعقد
له وقد ظهرت قوة اثره بكون العفو مندوبا اليه فيجب
تصحيحه بقدر الامكان ويصح عفو الوارث قبل موت
المجروح استحسانا والقياس عدمه لان حقه يثبت بعد موته
فعفوه قبل موته يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل
وجه الاستحسان ما قدمناه ولهذا قال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل
تثبت ابتداء لما قلنا ان الغرض منه درك الثار لكن القصاص
واحد لانه جزاء قتل واحد فكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا
عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا
كان الباقي صغارا عند ابي حنيفة ولا يملكه اذا كان فيهم كبير
غائب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا
شرعا ولذلك قال ابو حنيفة الوارث الحاضر اذا اقام بينة
على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة قيد بالقصاص
لانه اذا انقلب مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل
القصاص وعند الضرورة تجب الدية خلفا عن القصاص
فاذا

فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح
لحوائج الميت فيجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق
بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر بسهام الورثة في الخلف دون
الاصل ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما ووجب
القصاص للزوجين كما في الدية تفريع على كونه يجب ابتداء
للوارث لان النكاح يصح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا
يجب بالزوجية نصيب في الدية الا ترى ان للزوجية مزية
تصرف في الملك فصارت كالنسب وله حكم الاحياء في احكام
الاخرة وهي اربعة ما يجب له من الحقوق والمظالم وما يجب
عليه مما اكتسبه في حياته من المظالم والحقوق وما تلقاه
من ثواب وكرامة بواسطة الطاعات او عقاب وملامة
بواسطة المعاصي لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل
وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نارا فكان له
حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء
في الابتداء وهو سؤال الملكين فيه تنويها لشانه ومباهاة
على اخوانه او افزاعا له فالسؤال في حق المسلم للاكرام وفي حق
الكافر للتخجيل ونرجو الله تعالى ان يصير لنا روضة بفضله
وكرمه ومكتسب عطف على سماوي اي النوع الثاني من العوارض
المكتسب وهي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة

الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو اما ان
يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق به كالسكر والجهل
واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه الاول الجهل وهو عدم
العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو
المراد بالشعور بالشي على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو
المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة
جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بالله تعالى
وحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
مكابرة اي تدفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكار اللسان
واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت
الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا او استكبارا
قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف لكن
ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات
ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية
ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول
فلما كان كفر منكر الرسالة بعد ثبوت المعجزة متواترا لم
تلزم مناظرته بل ان لم يجب المرتد قتلناه ولذا في حكم لا يقبل

التبدل

التبدل كعبادة غيره تعالى واما تدينه في غيره دنيا فالاتفاق
على اعتباره دافعا للتعرض فلا يحد لشرب الخمر اتفاقا ولذا
لم يضمن الشافعي متلفا وخمره لا للتعدي بل لبقاء التقوم
في حقهم ولان الدفع عن النفس والمال بذلك فهو ضرورته
ثم قال ابو حنيفة ومنع التدين تناول الخطاب اياهم مكرما
بهم فخطاب لم يشتملهم فلو نكح مجوسي بنته او اخته صح في احكام
الدنيا فلا يفرق بينهما الا ان ترافعا الينا لا احدهما خلافا
لهما ولو دخل بها ثم اسلم حد قاذفه بخلاف الربا لانهم
فسقوا به لتحريمه عليهم قال تعالى واخذهم الربا وقد نهوا
عنه واورد ان نكاح المحارم كذلك لانه نسخ بعد آدم في
زمن نوح فيجب ان لا يصح كقولهما فلا حد ولا نفقة الا
ان يقال بعد ثبوته المراد من تدينهم ما اتفقوا عليه بخلاف
انفراد القليل بعدم حد الزنا ونحوه ولا لزوال ما يوجب
الدليل الشبهة فيدرء الحد وفرق بين الميراث والنفقة
فلو ترك بنتين احداهما زوجته فالمال بينهما نصفان اي
باعتبار الزوجة عليها لانه صلة مبتداة لاجزاء بخلاف النفقة
فلو وجب بديانتها كانت ملزمة على الاخرى واورد ان
الاخرى دانت به فذهب بعضهم الى ان قياس قوله ان ترثا
وان النفي قولهما لعدم الصحة عنده وقيل لانه

يثبت صحته فيما سلف ولم يثبت كونه سببا للارث والقاضي
الدبوسي لعشاده في حق الاخرى لانها اذا نازعته عند القاضي
دل على انها لم تعتقده والحق في النفقة ان الزوج اخذ بديانة
الصحة فلا يسقط في حق غيره لمنازعته بعده بخلاف من ليس
في نكاحها وهو البنت الاخرى كذا في التحرير وجهل
صاحب الهوى اي المبتدع بصفات الله واحكام الاخرة
كالمعتزلة مانعي ثبوت الصفات زائدة وعذاب القبر
والشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة والرؤية والمشبهة
المشبهة على ما يفضي الى التشبيه وانما لا يصلح عذرا لوضوح
الادلة من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر لتمسكه
بالقرآن او الحديث او العقل للنهي عن تكفير اهل القبلة
وعنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وجمع بينه
وبين ستفترق امتي على ثلاث وسبعين بان الناجي في الجنة
المتبعون في العقائد والضلال وغيرهم يعذبون والعاقبة
الجنة وعدهم من اهل الكبائر وللاجماع على قبول
شهادتهم ولا شهادة لكافر على مسلم وعدهم في الخطابية
وليسوا واذا كانوا كذلك وجب علينا مناظرتهم واورد
استباحة المعصية كفر اجيب اذا كان مكابرة وعدم
دليل

دليل بخلاف ما عن دليل شرعي والمبتدع مخطئ بدعي تمسكه لا مكابر
والله اعلم بسرائر عباده وجهل الباغي وهو الخارج على الامام
الحق بتاويل فاسد وهو دون جهل المبتدع لم يكفر احد الا
ان يضم امرا اخر وقال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا فقاتلناهم ظ
لكشف شبهتهم بعث علي ابن عباس لذلك فان رجع بالتي هي
احسن والا وجب جهاده فقاتلوا التي تبغي وما لم يصر له منعة
يجري عليه الحكم المعروف فيقتل بالقتل ويجرم به ومع المنعة
لا القصور الدليل عنه لسقوط التزامه والعجز عن الزامه نوجب
العمل بتاويله فلا يضمن ما اتلف من نفس ومال ويرث مورثه
اذا قتله ولا يملك ماله لوحدة الدار وعلى هذا اتفق علي والصحابة
رضي الله عنهم فنقول حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
انما هو اذا لم يكن له منعة وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كحل متروك التسمية عمدا والقضاء بشاهد ويمين مع قوله
تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان والسنة بالنصب كالقضاء المذكور
مع الحديث واليمين على من انكر والتحليل بلا وطء مع حديث
العسيلة كالدعوى ببيع امهات الاولاد ونحوه ظاهر
انه مثال لما خالف السنة وهي قوله عليه السلام لمارية
اعتقها ولدها اي ما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن

عن دبر منه وجعله في التحرير من ما خالف الاجماع المتاخر من الحنفية
وقال في التقرير قال صاحب المنار وانعقد الاجماع على عدم
الجواز والاجماع ثابت بالكتاب وكانت مخالفة الكتاب
مخالفة للاجماع وهذا اشارة منه الى ان بيع امهات الاولاد
نظير مخالفة الكتاب وليس متعين لذلك فانه يجوز ان
يكون من قبيل العمل بالمذهب على خلاف السنة المشهورة
انتهى قال في التحرير فلا ينفذ القضاء بشيء منها انتهى واعلم
ان جعلهم هذا الجهل كجهل المبتدع مبني على ان الدليل قطعي
الدلالة وهو ممنوع لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون
حالا قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما
لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى
وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا
لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجل وامراتين
وهذا لا ينافي ثبوت نوع اخر من البينة هي شهادة الواحد
مع اليمين وهذا هو المناسب لمقام الامام الشافعي رضي
الله عنه فانه اجل من ان يخالف باجتهاده الكتاب العزيز
وقد ظهر لي ان هذا مبني على انه لا يعتبر خلاف مالك والشافعي
في كون المسئلة اجتهادية وقد صرح بالاقضية بان

اصحابنا

اصحابنا لم يعتبروا خلاف مالك والشافعي وقد رده المحقق
في فتح القدير بقوله وعندي ان هذا لا يعول عليه فان صح ان
ابا حنيفة ومالكا والشافعي مجتهدون فلا شك في كون المحل
اجتهاديا والا فلا ولا شك انهم اهل الاجتهاد ورفعته انتهى ويؤيده
ما في الفتاوى الصغرى ان القاضي لو قضى في المأذون في نوع
انه ماذون في نوع واحد كما هو مذهب الشافعي يصير متفقا
عليه انتهى فقد اعتبر خلاف الشافعي والثاني من نوعي
الجهل فانه على نوعين نوع لا يكون عذرا ولا شبهة وهو
اربعة ونوع يصلح عذرا وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب ولا للسنة ولا للاجماع
كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به ثم ذكر فقضى الظهر فقط
ثم صلى المغرب يظن جواز العصر جاز لانه في موضع الاجتهاد
في ترتيب الفوائت وكقتل احد الوليين بعد عفو الاخر لا يقتص
منه لقول بعض العلماء بعدم سقوطه بعفو احدهم وكان جهله
في موضع الاجتهاد وفيما يسقط بالشبهة وهو القصاص
واذا سقط القود لزمه الدية في ماله لانه عمد ويجب له منها
صح نصف الدية لانقلاب نصيبه مالا بعفو شريكه وفي التلويح
الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا
بل هو جهل في موضع الاشتباه او في موضع الشبهة اي

اي الاشتباه وهي نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة
الاشتباه وشبهة في المحل شبهة الدليل وقد علم تفاصيلها
في كتاب الحدود وانه اي هذا الجهل بقسميه يصلح عذرا في الآخرة
وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اذا افطر على
ظن انها اي الحجامة فطرته فانه لا كفارة عليه لان الحديث
افطر الحاجم والمحجوم اورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب
فيها معنى العقوبة فتنتفي بالشبهة وهذا مثال الجهل في
موضع الاجتهاد اطلقه وهو مقيد بان يعتمد على فتوى او يبلغه
الحديث اما اذا لم يستفت ولم يبلغه فافطر فعليه الكفارة
لانه ظن في غير موضعه وتمامه في التقرير وكمن زنى بجارية
والده او زوجته على ظن انها تحل له فانه لا حد للاشتباه
ولا يثبت نسبه ولا عدة لما عرف في موضعه وهذا مثال
للجهل في موضع الشبهة قيد بالوالد لانه لو زنى بجارية اخيه
او اخته حد مطلقا وقيد بظن حلها لانه لو ظن حرمتها
حد والمراد بالوالد اصله وان علا ومن ذلك الجد والام ومن
هذا القبيل حربي دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا
بالحرمة لا يحد بخلاف ما اذا زنى لان جهله بحرمة الزنا لا يكون
شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان فلا يكون جهله عذرا
بخلاف الخمر كما في المحيط وعلى شرط الحد ان لا يظن الزنا

حلالا مشكل بخلاف الذمي اسلم فشرب يحد لظهور الحكم في دار
الاسلام فجهله لتقصيره والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم
لم يهاجر وانه اي جهله بالشرائع يكون عذرا فلو ترك بها
صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء وكذا كل خطاب
نزل ولم يشتهر بجهله عذر لقوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا انزلت للذين شربوا بعد تحريمها
غير عالمين بحالها وبعد الانتشار لانه لتقصيره كمن لم يطلب الماء
في العمران فتيمم وصلى لا تصح لقيام دليل الوجود وتركه العمل
وقد علم ان شرط وجوب العبادات العلم بفرضيتها لكن حقيقة
او حكما بكونه في دار الاسلام ويلحق به اي بهذا الجهل جهل
الشفيع بالبيع فلو باع الدار المشفوع بها بعد بيع دار بجوار
غير عالم لا يكون تسليما للشفعة وجهل الامة المنكوحة
بالاعتاق فلم تفسخ وكذا لو علمته وجهلت ثبوت الخيار لها
شرعا لا يبطل خيارها وعذرت وهو معنى قوله او بالخيار
بخلاف الحرة زوجها غير الاب والجد صغيرة فبلغت جاهلة
بثبوت حق الفسخ لها لا تعذر لان الدار دار العلم وليس للحرة
ما يشغلها عن التعلم فكان جهلها لتقصيرها بخلاف الامة
وفي شرح الوقاية فان قيل كلامنا في البكر حال بلوغها وهي
قبل البلوغ غير مكلفة بالشرائع قلنا اذا راهق الصبي الصبية

فاما ان يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم
ولا ينبغي ان يترك ذلك قال عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة
اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا انتهى وفيه نظر
لان تعلم حكم الخيار ليس من هذا القبيل كما لا يخفى والاحسن
ما قررناه تبعا للتلويح والتحرير وجهل البكر بانكاح الولي فلا
يكون سكوتها قبل العلم رضى بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها
لاستبداد الولي بالانكاح وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق
وهو التوكيل والاذن يكون عذرا فلا بد من علمه حتى لا ينفذ
تصرفهما قبله وضده بالحجر وهو العزل والحجر فلو تصرفا قبل العلم
بهما نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لخفاء دليل العلم لاستبدادهما
بهما ومن هذا القبيل جهل المولى بجناية العبد فلا يكون بيعه
مختارا للفداء والسكر بيان للثاني من العوارض المكتسبة
وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة
له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله
وعرفه في التلويح بانه حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه
من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور
الحسنة والقبيحة وحده اختلاط الكلام والهذيان
وزاد ابو حنيفة في السكر الموجب للحد كونه لا يميز الاشياء
ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففيه نقصان وهو

شبهة

شبهة العدم فيندرئ به واما من غير وجوب من الاحكام
فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
معه ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه وهو حرام اجماعا
الا ان الطريق المفضي اليه قد تكون مباحا فقال وهو ان
كان من مباح كشرب الدواء وهو ما يكون فيه كيفية خارجة
عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه
واما الغذاء فهو ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله
الى مشابهة المغتذي فتصير جزءا منه وبدلا عن ما يتحلل
كذا في التلويح ومثل فخر الاسلام للدواء بالبنج والافيون
فيدل على حلهما وقيد في الكشف بما اذا قصد التداوي لما
على قصد السكر فحرام وذكر قاضي خان عن ابي حنيفة ان الرجل
اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يقع طلاقه
وعتاقه وهو دليل على حرمته وشرب المكره على شرب المسكر
بقتل والمضطر اذا شرب منه ما يرد به العطش فسكر وكذا
الحاصل من الاغذية المتخذة من غير العنب والمثلث لا بقصد
السكر بل للاستمراء والتقوي ونقيع الزبيب بلا طبخ فهو
كالاغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق اعلم انه
يستثنى من مسئلة شرب البنج والدواء مسئلة سقوط
القضاء فانه لو شربه حتى سكر قال ابو حنيفة لا يسقط عنه

القضاء وان كان اكثر من يوم وليلة لان النص ورد في ايجاب
بآفة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بفعل العباد ولان
العذر من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا في المحيط
وان كان السكر من محظور اي حرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا
من النبيذ المثلث ونبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لانهما
وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف فانما يحل بشرط
ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل
السكر من الشراب المحرم الا انه لا يوجب الحد فلا ينافي الخطاب
اي لا يبطل التكليف لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم
سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر كذا في التوضيح
وليس المراد ان قوله وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا
حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما
تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل
وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي
يعني الطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن
الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال
هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فالمعنى انهم خوطبوا في
حالة الصحو بان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم
مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا

لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء كذا في التلويح وقال القاضي
وليس المراد منه نهي المسكران عن قربان الصلاة وانما المراد
النهي عن الافراط في الشرب انتهى وتلزمه احكام الشرع من الصلاة
والزكاة وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء لا يصح منه الاداء
وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
وتزويج الصغار والتزويج والاقراض والاستقراض لانه لما كان مخاطبا
على اعتدال الحال حتى اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر
لا تفوت الاهلية لان الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم
الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب
القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كذا في التلويح
ويستثنى منه انه تجب الكفاءة مطلقا في تزويج الصغار
حتى لو زوج الاب السكران صغيرته من غير كفؤ لم يصح لان
اضراره بنفسه لا يوجب جواز اضرارها الا ردته لعدم القصد
واورد عليه من هزل بالكفر فانه لم يتبدل اعتقاده واجيب
بان كفره بالهزل للاستخفاف كما سيأتي قيد بالردة لان
اسلامه صح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد
فهو كالمكره يصح اسلامه لا ردته وقدمنا ان صحة اسلامه
مخصوص بكونه حربيا والاقرار بالحدود الخالصة وهو
ما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر فلا يحد الا ان يقر به

ثانيا صاحيا لان حاله توجب رجوعه قيد بالاقرار لانه اذا
باشر سبب الحد معاينة حُدّ اذا صحا وقيد بالحد وذلك لانه لو اقر
بالقصاص صح وقيد بالخالصة لانه لو اقر بما لا يحتمل الرجوع
كحد القذف حُدّ وفي فتاوى قاضيخان من الخلع سائر تصرفات
السكران جائزة الا الردة والاقرار بالحدود والاشهاد
على شهادة نفسه انتهى وقد علم من الاخيرتين ان شهادته وقضاه
لا يصحان بالاولى لم ار من نبه عليها والهزل لغة
اللعب وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له اعم
من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها
والمراد بوضع اللفظ الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها
الحقيقية وهو المراد عند اطلاقه ولا ما صلح له اللفظ استعارة
خرج المجاز ومن اقتصر على الاول كفخر الاسلام اراد الاعم من
الوضع الشخصي والنوعي قال في التقرير والمراد بالوضع مطلقا
ليتناول الوضع العقلي واللغوي والشرعي لان الوضع
تخصيص الشيء بالشيء والعقل خصص الكلام للدلالة على المعنى
ترجمة عما في الضمير واللغة خصصته للدلالة عليه حقيقة او
مجازا والشرع قد خصص التصرف الشرعي لافادة حكمه فاذا
اريد بالكلام غير ما خصص له عقلا او لغة وشرعا فهو الهزل
وبهذا ظهر الفرق بينه وبين المجاز فان المعنى فيه مراد دون

الهزل

الهزل واشار الى مخالفته للمجاز بقوله وهو ضد الجد بكسر
الجيم نقيض الهزل تقول منه جد في الامر يجد بالكسر جدا والجد
الاجتهاد في الامور تقول منه جد في الامر يجد بالكسر جدا وجد
فلان في عيني يجد ويجد واجد في الامر مثله واما الجد
بالفتح فهو اب الاب واب الام والحظ والبخت ومنه ولا ينفع
ذا الجد منك الجد والعظمة ومنه قوله تعالى جد ربنا اي
عظمة ربنا واما بالضم فالبئر التي تكون في موضع كثير الكلاء
كذا في الصحاح واما في الاصطلاح هو ان يراد بالشيء ما وضع
له او ما صلح له اللفظ استعارة فكل من الحقيقة والمجاز جد
وانه اي الهزل ينافي الاختيار والحكم اي ثبوت حكم ما هزل
به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة
اي واختيارها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه
والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره
واستحسانه فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن
ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه
ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا في التلويح فصار
الهزل في كل تصرف بمعنى خيار الشرط في البيع فان الخيار
يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم لا بعدمها في حق

مباشر السبب لان العقد يوجد باختياره ورضاه وشرطه
اي شرط تحققه واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا باللسان
مثل ان يقول اني ابيع هازلا ولا يكتفي بدلالة الحال الا انه لم
يشترط ذكره في العقد لان يقول المقصود من المواضعة
وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد فيكفي ان تكون المواضعة
سابقة على العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع
الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من ايصاله
بالعقد هكذا ذكروا ومرادهم هنا صحته سابقا على العقد
لا منعه لاحتمال ما صرحوا به في الفقه من انهما لو عقدا البيع على
البتات ثم الحقا به خيار الشرط صح والتلجئة لم يذكرها
في التنقيح والتوضيح في هذا المحل لقول فخر الاسلام ان التلجئة
هي الهزل ومن الناس من فرق بينهما ولذا قال المصنف
كالهزل فالهزل اعم منها بناء على ما ذكر في المغرب ان التلجئة
ان يأتي امرا باطنه خلاف ظاهره فهي انما تكون عن اضطرار
ولا يكون منفادا ما والهزل يكون مضطرا اليه وقد لا يكون
وقد يكون سابقا ومنفادا قال في التقرير والاظهر
انهما سواء وفي المبسوط صورته الجي اليك داري ومعناه
جعلتك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ
فلان الى فلان والجأه الى كذا والمراد هذا المعنى

الاهلية

الاهلية للتكليف ولا لوجوب شيء من الاحكام ولا يكون عذرا
في وضع الخطاب لصدوره بالمباشرة عن اهلية مضافا الى محله
لكن لما كان منافيا للرضى بالحكم وجب النظر في الاحكام مع الهزل
وضابطه ان كل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا
والاختيار يثبت مع الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت
وتخريجها على وجه الاستقراء انه وذلك لانه اما ان يدخل فيما لا
يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او فيما يحتمله كالبيع والاجارة
او فيما يبتني على الاعتقاد حقا كالايمان او باطلا كالردة كذا
في التقرير والاحسن ما في التلويح اما ان التصرفات اما
انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان
احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد بها الى بيان
الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل
الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل
العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة
اما ان يتفقا على ان [illegible] الاعراض عن الهزل والمواضعة
او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا
على شيء من ذلك واما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء
او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء
انتهى فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي توافقا على

انهما يتكلمان بلفظ البيع عند الناس ولا نريدا البيع وان اتفقا على
البناء اي على انهما لم يرفعا الهزل ولم يرجعا عنه فالبيع منعقد
لصدوره من اهله في محله لكنه يفسد البيع لعدم الرضا بالحكم
فصار كالبيع بشرط الخيار ابدا لكنه لا يملك بالقبض لعدم الرضا
بالحكم حتى لو اعتقه المشتري لا ينفذ عتقه هكذا ذكروا وينبغي
ان يكون البيع باطلا كوجود حكمه وهو انه لا يملك بالقبض واما
الفاسد فحكمه انه يملك بالقبض لا ان يقال ان الفاسد يملك
بالقبض حيث كان مختارا راضيا بحكمه اما عند عدم الرضا به
فلا وليس كبيع المكره فان المشتري يعني المشتري منه يملكه
بالقبض لانه مختار غير راض فان نقضه احدهما انتقض لا ان اجازه
وان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه فان اجازه
بعده جاز بقيد الثلاثة عنده ومطلقا عندهما وان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لازم والهزل باطل
لان المواضعة ليست بلازمة فترتفع بما قصد من الجد ذلك لان
حقيقة العقد لما احتملت الفسخ فان العقد بعد العقد ناسخ
للاول فالعقد بالمواضعة التي هي دونها اولى وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شي عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض
عنها او اختلفا في البناء والاعراض بان قال بنينا عقدنا
على المواضعة السابقة وقال الآخر اعرضنا عنها فالعقد

صحيح

صحيح عند ابي حنيفة في الحالين فجعل صحة الايجاب اولى
الهزل بالعقد اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل بالعقد
وقالا اذا لم يحضرهما شي فالعقد فاسد وان اختلفا فالقول قول
من يدعي البناء على المواضعة فلا يصح العقد وبما اعتبرا
المواضعة لان العادة تحقيق المواضعة ما امكن بناء ان المواضعة
اسبق قلنا الاخير ناسخ لها في التلويح ولاختلافهما ان تمسك
ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة
جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما
اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا
على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض
احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر
انتهى وفي التوضيح واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان
لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء
او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء انتهى
وفيه بحث ذكره في التلويح وان الاقسام ثمانية وسبعون وان
كان ذلك اي الهزل في القدر اي قدر الثمن بان تواضعا
على ان يكون الثمن في الظاهر الفين وفي الباطن الفا فان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة كان الثمن الفين وان اتفقا على

ايهما لم يحضرهما شي من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل
باطل والتسمية صحيحة عنده فيكون البيع منعقدا بالفين
وهو اصح الروايتين وعندهما العمل بالمواضعة واجب فينعقد
البيع بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من
الاصل من الجانبين وهو ان الاصل عند الجد وعندهما
المواضعة وان اتفقا علي البناء علي المواضعة فالثمن
الفان عنده في اصح الروايتين وعندهما الثمن الف لانهما
قصدا السمعة بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد
الي تسمية الالف الذي هزلا به فيكون ذكره والسكوت سواء
وابو حنيفة يحتاج الي الفرق بين البناء في صورة المواضعة
في قدر الثمن وبين البناء في صورة المواضعة في اصل العقد
فلم يعتبرها في الاول واعتبرها في الثاني فافسد البيع وجه
الفرق ان المواضعة السابقة انما لم تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها
ويدفعها وهنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد
العقد لتوقف انعقاده علي شرط ليس من مقتضيات العقد
وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل
في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة
علي ان يكون الثمن الفا وقلنا بفساد العقد يلزم ترجيح
الوصف علي الاصل بل هذا الاصل فلا بد من القول بصحة

العقد

العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار
المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت
الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وان كان ذلك اي الهزل
واقعا في الجنس اي جنس الثمن بان تواضعا علي ان الثمن مائة
دينار للسمعة وانما هو الف درهم فالبيع جائز في كل حال
اتفاقا اي سوا اتفقا علي البنا او علي الاعراض او انه لم يحضرهما
شي او اختلفا لان البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا الجد في
اصل البيع فلا بد من تصحيحه بان ينعقد بما سمياه من البدل
والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل
مع صحة العقد يمكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرطا
لا طالب له فلا يفسد والجواب للامام ان الشرط في مسئلتنا
نفع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربو
وان كان الهزل فيما لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين
والنذر فذلك صحيح لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي رواية العتق
بدل اليمين والهزل باطل للرضا بالسبب الذي هو ملزوم
للحكم شرعا اي العلة ولذا لا يحتمل شرط الخيار بخلاف قولنا
الطلاق المضاف سبب للحال فانه يعني به المفضي الي الحكم

لا العلة فلا ايراد وتوضيحه في التقرير قيد بالطلاق اي
انشائه لانه لو اقر به هازلا لم يقع كما سياتي في الاخبار والحديث
وان ذكر فيه الثلاث فقد الحق العفو بالعتق والنذر باليمين
وان كان المال اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا غير مقصود بالذات
كالنكاح فان هزلا باصله اي النكاح بان يتزوجها ولا يكون
بينهما نكاح في نفس الامر فالعقد لازم والهزل باطل في
الوجوه الاربعة اعني ما اذا اتفقا على البناء او الاعراض او
عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر بان تزوجها
بالفين علانية وبالف سرا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل
وجعل المهر الفين فالمهر الفان اتفاقا لان لهما ابطال
الهزل وان اتفقا على البناء اي بناء العقد على المواضعة
السابقة وجعل المهر الفا فالمهر الف اتفاقا والفرق له
بينه وبين البيع انه يفسد بالشرط دون النكاح وان اتفقا
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد
عن الامام بخلاف البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه
فيعمل بالهزل بخلاف النكاح حتى فسد بتسمية الثمن فضلا عن
عدمه فهو كالبيع ذا العمل بالهزل بجعله شرطا فاسدا فيلزم
ما تقدم وقيل اي في رواية ابي يوسف عنه النكاح جائز
بالفين وهي الاصح كالبيع لان كلا لا يثبت الا قصدا ونصا

والعقل يمنع من الثبات على الهزل فيجعل مبتدا اعتدا حملا لهما
كذا في التحرير وان كان ذلك اي الهزل في الجنس اي جنس
المهر بان تواضعا على كونه دنانير وفي نفس الامر دراهم فان
اتفقا على الاعراض فالمهر ما سماه وان اتفقا على البناء او
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما اذا
اتفقا على البناء فمهر المثل بلا خلاف لانه متزوج بلا مهر اذ المسمى
هزل ولا يثبت المال به والمتواضع عليه لم يذكر في العقد
بخلافهما في القدر لانه مذكور ضمن المذكور واما اذا لم يحضرهما
شيء او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل بطلان
المسمى كي لا يصير الهزل مقصودا بالصحة كالبيع وفي رواية
ابي يوسف المسمى كالبيع وعندهما مهر المثل لترجيحهما المواضعة
بالعادة فلا مهر لعدم الذكر في العقد وثبوت المال بالهزل
وان كان المال مقصودا بان لا يثبت بلا ذكر كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد فان هزلا باصله واتفقا على
البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما فان قلت الهزل وان لم يؤثر في
التصرف كالطلاق الا انه موثر في المال حتى لا يثبت بالهزل
اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق
لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع والتبعية ههنا المعنى

لاتنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لايثبت الا بالذكر
فان قلت المال في النكاح ايضا تبع ولهذا اثر الهزل فيه قلت
تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت وان لم يذكر بل بمعنى
ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لاينافي الاصالة
بمعنى الثبوت بدون الذكر ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او
الاعراض او بالاختلاف او السكوت لان الهزل بمنزلة شرط
الخيار والخلع لايحتمله واذا لم يحتمل الخيار لايحتمل الهزل
وعنده لايقع الطلاق بل يتوقف على مشيتها لامكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لايفسد بالشروط الفاسدة
وهو ان يتعلق بجميع البدل ولايقع في الحال بل يتوقف على اختيارها
وان اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال
اتفاقا اما عندهما فظاهر واما عنده فلان الهزل يبطل
باتفاقهما على الاعراض عنه وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض عند ابي حنيفة فيلزم التصرف ويجب المال ترجيحا
للجد الذي هو الاصل واما عندهما فقد قدمه وان سكتا
اي لم يحضرهما شيء فهو جائز اي لازم والمال لازم اجماعا
لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده وان كان
الهزل في القدر بان سميا الفين مثلا والبدل في الواقع
خلافه فان اتفقا على البناء على المواضعة فعندهما الطلاق

واقع

واقع لان الهزل لايؤثر عندهما مع انهما ما هزلا باصله والمال
كله لازم لما قدمناه من انه وان كان مالا لكنه ثابت في ضمن
الخلع وعنده يجب على الاصل الذي ذكرناه له ان يتعلق الطلاق
باختيارها اي باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد
لان الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض البدل قد تعلق بالشرط
وهو اختيار المرأة فبعض الطلاق يتعلق باختيارها لكنه
لايتبعض فيتعلق الكل وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق
ووجب المال كله لرضاهما بذلك وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة لانه حمله
على الجد وجعله اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا ان
الهزل لايؤثر عندهما وان اختلفا فكذلك عندهما لما ذكرنا
ان الاختلاف لايفيد وعنده القول لمن يدعي الاعراض وان كان
الهزل في الجنس اي جنس المهر فقط فذكرا الدنانير تلجئة وغرضهما
الدراهم يجب عندهما بكل حال اي في الوجوه الاربعة لان الهزل
لايؤثر في اصل التصرف ولا في المال عندهما تبعا للاصل وعنده
ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى للرضا به وان اتفقا على
البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد فصار كانه علقه
بقبول الدنانير كما في شرط الخيار وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول

لمعنى الاعراض اعتبار الجد وذكر في المبسوط ان الطلاق والخلع
ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف واعلم ان مثل ثبوت الحكم
في التفريع نحو الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظايره من الاعتاق
على مال والصلح عن دم العمد ولم يذكر المصنف تسليم الشفعة
هزلا وحكمه قبل طلب المواثبة كالسكوت يبطلها وبعده يبطل
التسليم فتبقى الشفعة لانه من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى
التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا
كالحكم والهزل ينفيه ولم يذكر ابراء المديون والكفيل هزلا وحكمه
انه يبطل به لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل فيبقى
الدين على حاله ولذا لو قال ابراتك على اني بالخيار لا يسقط
الدين كذا ذكر فخر الاسلام وصاحب الكشف وان كان ذلك
اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح كذا في التلويح
والتحرير فجعلا النكاح مما يقبل الفسخ وفي بعض الشروح جعله
مما لا يقبله والمنقول في كتب الفقه انه لا يقبله بعد تمامه ويقبله
قبله كالفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة والتحقيق انه يقبله
مطلقا ويرد على الفقهاء قولهم ينفسخ بالردة مع انه بعد التمام
ولم ار من نبه على هذا الموضع او بما لا يحتمله كالطلاق والعتاق
سواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان
بينهما نكاحا او بيعا في هذا بكذا او لغة فقط كاقراره بان له

عليه

عليه كذا فلا يثبت شي من ذلك وهو معنى قوله فالهزل يبطله
لانه يعدم صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق
باطل فكذا هازلا والهزل بالردة كفر كقوله في الصنم اله هزلا
لا بما هزل به وهو هذا القول لكن بعين الهزل لان الهازل
جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض
به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه لكونه استخفافا
بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله
كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا اعتبار
باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين بخلاف المكره لانه غير
معتقد لعين ما اكره عليه غير راض بالسبب والحكم جميعا ولم
يذكر ما اذا هزل الكافر بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا
قالوا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا كالمكره ترجيحا لجانب
الايمان لكن لو رجع لا يقتل لكن يحبس حتى يعود اليه والسفه
بيان للرابع من العوارض المكتسبة فان السفيه باختياره يعمل
على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى
ظاهر تفسير فخر الاسلام والمصنف يكون كل فاسق سفيها لان موجب
العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه
وفسره المصنف بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه
على العمل على خلاف موجب الشرع للتنبيه على المناسبة بين المعنى

الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه
زمام سفيه وقد غلب في عرف الفقهاء على تبذير المال واتلافه
على خلاف مقتضى العقل والشرع كما في العناية وان كان اصله
مشروعا لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع وهو السرف
والتبذير اي العمل بخلاف موجب الشرع من وجه هو السرف
في التبذير والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير
تفريق المال اسرافا كذا في الكشف وفي غاية البيان السفيه
من عادته التبذير والاسراف في النفقة وان يتصرف تصرفات
لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل
دفع المال الى المغنيين واللعابين وشراء الحمام الطيار بثمن
كثير والغبن في التجارات من غير محمدة انتهى وذلك لا يوجب
خللا في الاهلية لعدم اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا
لبقاء نور العقل بكماله ولا يمنع شيئا من احكام الشرع
ولا يوجب وضع الخطاب بحال فبقي اهلا لتحمل امانة الله وحقوقه
وحقوق العباد لان حقوق الله تعالى اعظم ويمنع ماله عنه
اي السفيه في اول ما يبلغ اجماعا ويبقى في يد من كان في يده
بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموال المبذرين
الذين ينفقون اموالهم فيما يضرهم في الدنيا والآخرة واضاف
الاموال الى الاولياء لانهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقيده

يضاف

يضاف الشي الى الشي بادنى ملابسة والنكتة في ذلك تستلزم التصرف
الشرعي واللازم منتف عنهم فكذا الملزوم وانهاهم عن ايتائهم
الاموال اليهم فصاروا ممنوعين عنه لكن ثم علق الايتاء بايناس
الرشد وامرهم بدفعها اليهم عند وجوده فالدفع عند وجود
الرشد واجب واما عدمه عند عدمه فمختلف فيه عدم الدفع
عند عدمه كاملا مقدر بخمسة وعشرين فاذا بلغ خمسا وعشرين
سنة ولم يونس منه الرشد دفع اليه المال وقالا هو ويدلا
يدفع اليه ما لم يونس منه رشد وتمام الدليلين من الجانبين
في التقرير وفي التحرير وعلقه بايناس الرشد فاعتبر ابو حنيفة
مظنته ببلوغ سن الجدية خمسا وعشرين سنة ووقفاه على
حقيقته واما اي السفه لا يوجب الحجر اصلا اي سواء كان
عن تصرف يوثر فيه الهزل ولا عند ابي حنيفة لان السفه
لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم لم يكن سببا للنظر
وانما يحسن بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو
اهدار اهلية العبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة
فيبطل قياس الحجر على منع المال وكذلك عندهما فيما لا يبطله
الهزل كالطلاق والعتاق فاذا اعتق عبده نفذ عندهما
ولا سعاية عند ابي يوسف وأوجبها محمد ولو دبر عبده
صح ولا سعاية ما دام المولى حيا وان جاءت جاريته بولد

فادعاه ثبت نسبه وكان الولد حرا والامة ام ولد له قيد بما لا يبطله
لانهما يقولان بالحجر في كل تصرف يبطله الهزل كالبيع والهبة والاجارة
والصدقة فاذا باع لم ينفذ لان فائدة الحجر عدم النفوذ فان كان
فيه مصلحة اجازه الحاكم لانه موقوف على اجازته فلا يصير محجورا
الا بحجر القاضي عند ابي يوسف وعند محمد بنفس السفه وجعله
كالصبي الا في اربعة احدها ان تصرف الوصي في مال الصبي جائز
وفيما للمحجور عليه باطل والثاني ان اعتاق المحجور وتدبيره
وطلاقه ونكاحه جائز ومن الصبي باطل والثالث المحجور عليه
اذا اوصى بوصية جازت وصيته من ثلث ماله ومن الصبي
لا يثبت وفي فتاوى قاضيخان على قولهما ورجحه فخر الاسلام وقال
في التحرير الاحب الى قولهما دفعا للضرر العام لانه قد يلبس
فيقرضه المسلمون اموالهم فيتلفها فصار كالحجر على المكاري
المفلس والطبيب الجاهل والمفتي الماجن انتهى وفي التوضيح
ان الحجر واجب حقا للمسلمين فان السفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا
فيركبهم الدين فتضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان
يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما
فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى وقصته انه
دخل ذات يوم سوق النخاسين فعشق جارية بلغت غايته
فعجز عن مكايد شدائد هجرها وكان في الفقر بحيث لا يملك

قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها
فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة يركبها الاغا
من الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه
يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه
حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحبها
وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس
فحضر العقد ولم يخرج الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري
الى اهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف
فنونه واخذ ينتف عثنونه انتهى والسفر لغة قطع
المسافة واصطلاحا ما افاده بقوله وهو الخروج المديد
مدة ثلاثة ايام فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد
انه خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة
ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام كذا في التلويح
وانه لا ينافي الاهلية اي اهلية الاحكام لبقاء القدرة الظاهرة
والباطنة بكمالها لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا
يعني سواء حصل به مشقة بالفعل ولا لكونه من اسباب
المشقة غالبا حتى لو تنزه شخص من موضع الى بستان لحقه
مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص واقيم مقام المشقة بخلاف
المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضر

وعين فتعلق الرخص بما يوجب المشقة بازدياد المرض فيؤثر السفر
في قصره وان الاربع حتى لا يبقى الا كالاشطر وعاد اصلا حتى
ان ظهر المسافر بجمعة سوا احتمل الزيادة وفي تاخير الصوم
لان النص اوجب تاخيره لا سقوطه فبقي فرضا وصح اداوه وكان
رخصة تاخير وترفيه واما في الصلاة فرخصة اسقاط وهي
العزيمة لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة
باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
لامكان دفع الضرر بالامتناع عن السفر وقيل معناه انه بعد
ما تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار لكنه لا يمكن
دفعها قيل اي فيه كذا في التقرير وليس قيل في كلامهم هنا
للتضعيف انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر
لا يباح له الفطر لتقرره عليه بالشروع ولا ضرورة الى الافطار
قيد بقوله اصبح صائما لانه لو نوى فسخه قبل الفجر يباح له الفطر
لكن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح يباح له الاكل ولا
يلزمه القضاء بخلاف المريض اذا تكلف الصوم بتحمل زيادة
المرض ثم بدا له ان يفطر له الافطار لان المرض موجب ضرورة
لازمة وهو سماوي بخلاف السفر ولو افطر المسافر في المسألتين
عمدا الا ان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا تجب الكفارة
لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولان الغالب فيها العقوبة

وان

فان افطر المقيم الناوي للصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط
عنه الكفارة لان وجوبها تقرر عليه فلا يسقط بفعله بخلاف
ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار فان الكفارة
تسقط لكونه سماويا واحكام السفر اي الرخص المتعلقة به
تثبت بنفس الخروج من عمران المصر وربضه وفنائه على الاختلاف
المعروف بالسنة المشهورة كان عليه السلام يترخص حين
يخرج وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت
الحكم قبل تمام العلة لكن ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في
حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص الا
من قصد اكثر مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم في حق الجميع
والخطأ بيان للسادس من العوارض المكتسبة وعرفه في التحرير
بان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة
تسري الى الحلق والرمي الى الصيد فاصاب آدميا وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو
اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يأثم ولو
اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا
ولو رمى الى شخص على ظن انه صيد فقتله لا يؤاخذ بالقصاص
ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت واشار
بقوله صالح الى انه يجوز المؤاخذة عليه عقلا وهو مذهب

اهل السنة خلافا للمعتزلة كما عرف في التقرير ويصير شبهة عقوبة
حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها
ظانا انها امرأته لا حد عليه وقصاص كما قدمناه ولان الحد
والقصاص كامل من اجزية الافعال والجزاء الكامل لا يجب
على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب
عليه ضمان العدوان كما لو رمى الى شاة او بقرة ظانا انها صيد
فاتلفه او اكل مال غيره ظانا انه ماله لانه ضمان مال وهو
يعتمد عصمة المحل وكونه مخطئا لا ينافي عصمته ووجبت
اي بالقتل خطا الدية لانها من حقوق العباد ووجبت بدلا
للمحل ولما كان معذورا بالخطا كانت على عاقلته تخفيفا
وانما وجبت الكفارة مع كونه معذورا للتقصير وهو ترك
التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة
وهو الكفارة ووقع طلاقه اي الخاطي قضاء بان اراد ان يسبح
فجرى على لسانه انت طالق لان الغفلة عن معنى اللفظ خفي
فاقيم تمييز البلوغ مقامه بخلاف النوم فانه ظاهر فلا
يقام مقامه ففارق عبارة النائم عبارة المخطي فهذا
بالقضاء لانه لا يقع ديانة وتمامه في فتح القدير ويجب ان
ينعقد بيعه اي الخاطي بان اراد التسبيح فجرى على لسانه بعت
هذا العبد بكذا وقال الآخر قبلت اذا صدقه خصمه على

صدور

صدور الايجاب منه خطأ ويكون بيعه فاسدا كبيع المكره لوجود
الاختيار وضعا لان جريانه منه اختياري فينعقد لوجود اصل
الاختيار ويفسد لفوت الرضا وانما قال يجب تبعا لفخر الاسلام
للاشارة الى عدم الرواية فيه عن اصحابنا كما في التقرير وفي التحرير
والوجه انه فوق الهازل اذ لا قصد في خصوص اللفظ ولا حكم
انتهى يعني فلا يملك بالقبض كبيع الهازل ومقتضى قولهم انه كبيع
المكره ان يملك بالقبض وحيث لم تكن مروية فانما هي تخريج
فالظاهر ما في التحرير والاكراه اخر العوارض المكتسبة وهو
من غيره وعرفه في التحرير بانه حمل الغير على ما لا يرضاه وهو اما
اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى
اختيار آخر اشار به الى انه لا يعدم الاختيار اذ الفعل يصدر
عنه باختياره وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد
بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل
الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون
الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل من
فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو وهو المراد بقوله وهو
الملجئ واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات
النفس والعضو وهو نوعان احدهما ما افاده بقوله او يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقيد والحبس مدة

طويلة او بالضرب الذي لا يخاف منه على نفسه او عضوه تأبيهما
قوله او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس
ابيه او امه او ابنه او زوجته او اخته وكل رحم محرم منه وقوله
ولا يفسد تصريح بلازم لان الرضا يستلزم صحة الاختيار فلذا
لم يذكروا القسم الرابع من الاقسام العقلية وهو فساد الاختيار
دون اعدام الرضا والحاصل ان غير الملجي بقسميه لا يفسد الاختيار
لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكنه من الصبر على ما هدد به ولم
يذكر المصنف شرائط الاكراه وهي من جهة المكره بالكسر تمكنه
من ايقاع ما هدد به والا كان هذيانا ومن جهة المكره بالفتح
ان يصير خائفا من جهة المكره من ايقاع ما هدد به عاجلا
ومن جهة ما اكره به ان يكون متلفا نفسا او عضوا او موجبا
غما يعدم الرضا باعتباره ومن جهة ما اكره عليه ان يكون المكره
ممتنعا عنه اما لحقه او لحق آخر او لحق الشرع كذا في التقرير وينافي
والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه الثلاثة الخطاب والاهلية
للوجوب وللاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
لا يخل بشيء من ذلك وهذا لانه اي المكره مبتلى لانه متردد في الاتيان بما
اكره عليه بين فرض كما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما
يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام فلو صبر حتى قتل عوقب
عليه لثبوت اباحته في هذه الحالة بقوله تعالى الا ما اضطررتم

وحظر

وحظر اي محظور كالاكراه على الزنا والقتل فان الاقدام عليهما حرام
واباحة كالاكراه على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة
كالاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وهذا كله
دليل على الابتلاء وهو يحقق الخطاب لان لهذه الاشياء لا تثبت
الا بالخطاب والحق ان قسم الاباحة لا وجود له لانه اذا اكره
على الافطار في رمضان فان كان مسافرا كان الافطار فرضا
وان كان مقيما كان رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدا او تمامه
في التقرير ولا ينافي الاكراه الاختيار لانه حمل للفاعل على
ان يختار ما هو اهون عند الحامل اي ارفق له فاذا عارضه
اي اختيار المكره بالفتح ان امكن باحتمال جعل المكره آلة للمكره
بنسبة الفعل فيصير الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم
والا اي ان لم يمكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد لسلامته
عن معارضة الصحيح كالعدم ففي الاقوال لا يصلح المكره ان
يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه
اي التكلم على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف
٢ على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح
والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر
والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والمراد بالكلام

اختيار صحيح وهو اختيار المكره بالكسر وجب ترجيح الاختيار الصحيح على
الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وفي تصير اختيار المكره كالعدم
فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه هذه التكملة من ابن ملك

اسلام الحربي واما اسلام الذمي فلم يصح مع الاكراه والفرق بينهما
ان اكراه الحربي على الاسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل واكراه
الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل كذا في التوضيح وقد قدمناه
وان كان القول يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع
ونحوه من الاجارة يقتصر على المباشر ايضا كالقسم الاول
الا انه يفسد اي ينعقد فاسدا لعدم الرضا الذي هو شرط
النفاذ فلو اجاز بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لتمام
رضاه والفساد كان لمعنى وقد زال ولا تنفع الاقارير كلها
مع الاكراه سواء كانت مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق
والرجعة والعفو عن دم العمد او مما يحتمله كالبيع والاجارة
والابراء الدين لان صحتها تعتمد قيام المخبر به لانها خبر وقد
قامت دلالة على عدمه اي المخبر وهو قيام السيف على راسه
فانه اقر لدفع السيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدد
بحبس او قيد لفوات الرضا بما يلحقه من الهم والغم وعدم الرضا
يمنع ترجيح صدقه وانما عتق العبد في قول مولاه هذا ابني وهو
اكبر سنا منه فجعله مجازا عن الاقرار بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح
جانب الصدق في اقرار فاما في الاكراه فلا يمكن ان يجعل الاقرار
مجازا عن شيء ولا يرد اقرار السكران من معصيته لانه مواخذ
به زجرا له والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه

آلة

آلة لغيره كالاكل والوطي فان الاكل بفم غيره لا يتصور فلا يحتمل
النسبة الى المكره بالكسر من حيث انه اكل باتفاق الروايات
حتى لو اكره على الاكل صائما فسد صومه لا صوم المكره فاما في نسبته
الى المكره من حيث كونه اتلافا فقد اختلفت الروايات ففي شرح
الطحاوي والخلاصة لو اكره على اكل مال الغير وجب الضمان على
الاكل دون المكره وان كان الفاعل يصلح آلة من حيث الاتلاف
كما في الاعتاق لان منفعة الاكل تحصل له لا للمكره فيجب الضمان
عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب العقر على الزاني
ولا يرجع به على المكره بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد
تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة لو اكره على اكل طعام
نفسه ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعانا رجع
بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة الاكل وفي الثاني لم يحصل
ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا الاكل وان
كان جائعا وحصلت المنفعة لانه اكل طعام المكره باذنه لان
الاكراه على الاكل اكراه على القبض ولما قبضه المكره صار قبضه
منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه حتى صار غاصبا
ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل لا يضمن الاكل والمراد
بالوطي الزنا والثاني ما يصلح ان يكون المكره لغيره كالاتلاف
النفس والمال لانه يحتمل ان ياخذ فيضرب به نفسا او مالا

فيتلفه فيجب القصاص في القتل بمحدد عمدا على المكره الامر اجماعا
على ما نقله فخر الاسلام وعندهما خلافا لابي يوسف كما في الاسرار والمبسوط
والهداية واذا لم يقتص عنده وجبت الدية في ماله في ثلاث سنين
وكذا الدية على عاقلة المكره بالكسر فيما اذا كان خطا في من اكره
على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا فتجب الكفارة على المكره لان
الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا
المحل ايضا وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره بالكسر ابتداء
ومعه نسبة ثبتت شرعا والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمراة لما فيه من فساد افراد ان
كانت منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل
حكما للولد فلا يثبت الترخص بقيد باكراه الرجل على زنا المراة
لانها لو اكرهت على التمكين من الزنا رخص لها في ذلك لان التمكين
ليس قتلا حكما لان نسب الولد لا ينقطع عنها انما ذلك في فعل
الرجل وقتل المسلم وجرحه لان دليل الرخصة خوف التلف
والمكره والمكره عليه في ذلك سواء اذا استويا في خوف التلف
استويا في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم
المكره عليه للتعارض فلا يحل له الاقدام عليه اصلا وحرمة
تحتمل السقوط اصلا بمعنى ارتفاعها بالكلية كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان الاكراه الملجي يوجب اباحة كل من هذه لان

حرمته

حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار ولا اختيار صحيح حالة
الاكراه فلا حرمة في حالته فاذا امتنع من تناوله صار مضيعا
لدمه اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة والا فيرجى ان لا ياثم لانه
قصد التحرز عن الحرام في زعمه والوضع خفي فيعذر بالجهل قيدنا
بكونه ملجئا لانه لو قصر كالاكراه بالحبس او بالقيد لم يحل له
التناول لعدم الضرورة لكن لا يحد لو شرب الخمر مكرها بالقاصر
استحسانا للشبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه
يقتص لانه لو تم لم يحل بخلاف الاول وحرمة لا تحتمل
السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر على اللسان
والقلب مطمئن بالايمان لان اجراء الظلم في اصل وضعه
لكن رخص فيه بالنص ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى
مثل افساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام
وحرمة تحتمل السقوط بالجملة باسقاط من له الحق لكنها لم
تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضا كتناول
المضطر مال الغير فان اكل مال الغير حرام بالاية وجائز
عند الاكراه الكامل لان حرمة النفس فوق حرمة المال ولهذا
اي لكون فعل المكره عليه رخصة اذا صبر في هذين القسمين
وما لم يحتمل سقوط حرمته او احتمل لكن لم يسقط حتى قتل كان
شهيدا لانه في الاول بذل نفسه لاعزاز دين الله وفي الثاني



لدفع الظلم وقد ختم كتابه بلفظ الشهيد رجاء ان يكون الصبر
على العلم كالشهيد باعتبار عدم انقطاع عمله رزقنا الله تعالى
الشهادة بمنه وكرمه وقد وقع الفراغ من تاليف هذا الشرح
المسمى اولا بتعليق الانوار على اصول المنار وثانيا وهو الذي
استقر عليه اسمه باشارة بعض العلماء الصالحين بعد النظر فيه
بفتح الغفار شرح المنار في يوم الاربعاء رابع شوال سنة
خمس وستين وتسعمائة وكانت مدة تاليفه خمسة اشهر بحول الله
تعالى وقوته ومن اشكل عليه شيء مما كتبناه فليراجع التوضيح
والتلويح والتقرير والتحرير فاني لم اتجاوزها غالبا لما انها
غاية في التحقيق والتدقيق ولله الحمد على التمام وللرسول افضل
السلام وعلى آله الكرام التحية والاكرام بغير عد ونهاية
وغير حصر وغاية قال ذلك وكتبه فقير رحمة ربه الغني الشيخ الامام
العلامة زين بن ابراهيم بن محمد بن ابي بكر الشهير بابن نجيم الحنفي
غفر الله تعالى له ولوالديه واحسن اليهما واليه ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين والصلاة على افضل
الخلق خاتم النبيين وعلى آله واصحابه اجمعين وكان الفراغ
من كتابة هذا الشرح في يوم الاحد المبارك ثامن من شهر ربيع الثاني
سنة ١٠١٥ وكتبه العبد الفقير الى رحمة ربه القدير زين الدين
المدعو [illegible] بن [illegible] غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين

ام



